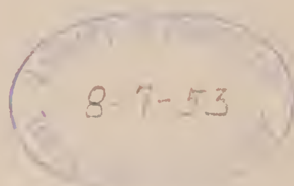

8-7-53

LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR

EN EL NUEVO TESTAMENTO

TOMO SEGUNDO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

PATRONATO «RAIMUNDO LULIO» — INSTITUTO «FRANCISCO SUÁREZ»

LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR

EN EL NUEVO TESTAMENTO

POR EL

P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I.

DOCTOR EN CIENCIAS BÍBLICAS

PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA EN EL COLEGIO MÁXIMO DE OÑA

TOMO SEGUNDO



MADRID / 1943

Imprimi potest
JOANNES M.ª PONCE, S. I.
Praep. Prov. Castell.

Nihil obstat
DR. JESÚS ENCISO
Madrid, 5 julio 1948

Imprimatur
✠ CASIMIRO
Obispo Auxiliar de Madrid-Alcalá

IMPRENTA ALDECOA. - BURGOS 15117

PARTE TERCERA

LA CRITICA HISTORICA
EN TORNO
AL DOBLE RELATO DE S. LUCAS

Lc. 24, 44-53; Act. 1, 1-14

SUMARIO

I — LA TRIPLE FASE EVOLUTIVA DE LA TRADICION EN TORNO AL MISTERIO

Ha escrito Corssen que Harnack admitía, con E. Meyer, una amplia interpolación al principio de los Hechos (1). La afirmación, en lo que se refiere a Harnack, es sencillamente falsa: gran conocedor de la obra histórica de S. Lucas, sobre todo en su segunda parte de los *Orígenes del Cristianismo*, el finado profesor de la Facultad de Teología protestante de Berlín fué en sus últimos treinta años el defensor más autorizado y ardiente que tuvo la tesis de la autenticidad y de la unidad literaria del tercer Evangelio y del libro de los Hechos dentro del Racionalismo alemán (2).

1° — La tradición primera, segunda y tercera en el N. T. según Harnack

Harnack se rebelaba, como hemos dicho, contra esa idea del supuesto interpolador tardío, por parecerle arbitraria y desprovista de todo fundamento, y hasta en pugna, no sólo

(1) "Da nun zudem der eben zitierte erste Satz unvollendet bleibt und die zu erwartende Beziehung auf den Inhalt des zweiten Buches durch die sofort beginnende Erzählung unterdrückt wird, so nimmt Meyer mit Harnack und anderen vor ihm eine umfangreiche Interpolation an, durch die der ursprüngliche Anfang des Buches zerstört worden sei", *Das Verhältnis der Apostelgeschichte zum 3. Evangelium*, NJKA, XLIX-L (1922) 426-427.

(2) Véanse especialmente en defensa de esa su tesis, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament:* I. *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906; III. *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908; IV. *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?*, TU, XXXIX, Leipzig, 1913; *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments*, SPAW (1920) 322-341.

con la tradición, sino aun con los criterios mismos internos de la obra: su larga formación histórica le libraba de tales excesos, y brindaba en su vejez a una joven generación impetuosa el fruto de su propia experiencia en una larga carrera de estudio no interrumpido sobre las páginas de S. Lucas. Él, y no otro, era para Harnack el autor único del tercer Evangelio y de los Hechos; y esta misma era su tesis, más de una vez expresamente formulada, acerca de nuestra página; el relato inicial de la Ascensión, con el proemio que le precede, provenía de la pluma de S. Lucas; más, era la última pieza colocada por él en su libro en la fase última ya desarrollada de la leyenda (3).

Pero una cosa era para él la autenticidad literaria, y otra la verdad histórica de ese relato. Lucas se dejó llevar aquí, como en otros puntos de su historia, de criterios muy poco científicos, arrastrado por aquella su propensión innata hacia lo sobrenatural y milagroso. Al visitar la ciudad santa al fin del tercer viaje apostólico con S. Pablo, nada se decía ni se sabía allí de una Ascensión de Jesús a los cielos; lo que entonces corría en la primera comunidad cristiana, está consignado en Mc. 16, 1-8, y en I Cor. 15, 1-11. Al redactar más tarde, a fines del quinto decenio, la primera parte de su obra, tiene ya alguna idea borrosa del misterio; pero cíñese a apuntarla tímidamente, sin concebirla cómo una Ascensión corporal y visible, y menos como término de los 40 días de conversaciones sobre el reino de Dios; la localización misma es ahí Bethania, y no la cumbre del Olivete. Todos estos rasgos, con ser ya legendarios, son anteriores al segundo relato del mismo S. Lucas al principio de los Hechos: aquí es donde,

(3) "Und doch ist dies eine Tatsache, wenn man nicht annehmen will, dass die (gewiss nicht intakten) ersten 12 Verse der ApGesch. bis in ihren Kern hinein überarbeitet und umgegossen worden sind. Zu einer so radikalen Annahme liegt aber kein Grund vor", *Die Apostelgeschichte*, p. 128. Y todavía en la p. 148, nota 1: "Beiseite habe ich das 1. Capitel gelassen. Von seinen beiden Teilen ist der erste, die Einleitung und den Himmelfahrtsbericht umfassend, wohl das jüngste Stück der ApGesch. und von Lukas auf Grund der spätesten Legendenbildung eingestellt", *ibid.* p. 148, nota 1. Véanse sus nuevas declaraciones aún más terminantes sobre este punto en *Ist die Rede des Paulus in Athen*, pp. 2-3 y 44-45.

por fin, se presenta en su evolución definitiva la leyenda; la Ascensión es ya corporal y visible a los ojos de los Apóstoles, como lo fué la de Elías, tiene lugar sobre el Olivete, no la tarde de la Resurrección, como en Lc. 24, 50-53, sino después de 40 días de apariciones. Y esa triple fase evolutiva de la tradición se desarrolla, para Harnack, por los años 62-63 de nuestra era, fecha de la composición del libro de los Hechos (4).

2º — La idea del mito, patrimonio universal de la crítica moderna

La idea, aunque desarrollada con nuevas modalidades y llevada hasta sus últimas consecuencias por Harnack, no era nueva en el campo de la crítica: desde tiempo atrás venía acentuada con fuerza y había llegado a ser el punto de ataque principal y hasta un lugar común, entre los críticos, contra la historicidad del relato de la Ascensión en los Hechos.

Para Schleiermacher, los pasos evolutivos de la tradición están marcados sucesivamente: 1) por S. Pablo, que ni siquiera menciona el hecho; 2) por S. Marcos, que lo menciona, pero no lo relata; 3) por S. Lucas, que lo relata, pero no como un fenómeno externo, corporal y visible; 4) y, finalmente, por el mismo S. Lucas, que lo relata como tal al principio de los Hechos, y con el espacio ya intermedio de los 40 días entre la Resurrección y la Ascensión (5). La explicación de Strauss

(4) La evolución era más lenta y razonable en su exposición primera del año 1908: "Als Lukas geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems—vielleicht in Asien—sein Evangelium niederschrieb, hat er die Endgeschichte Jesu nach einer Rezension wiedergegeben, die zwar aus Jerusalem kam, aber in wichtigen Stücken mit der johanneischen stimmte. Erst später hat er den Mythus der vierzig Tage und der sichtbaren Himmelfahrt aufgenommen und sich in der ApGesch. zu ihm bekannt", *Die Apostelgeschichte*, p. 129. Al adoptar más tarde, en 1911, el principio del sexto decenio como la fecha de la composición del libro de los Hechos, abogó por las nuevas leyes históricas de la formación de las leyendas, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, pp. 63-65 y 113-114.

(5) "Paulus im ersten Korintherbriefe erwähnt nichts von der Himmelfahrt zwischen dem was er anführt aus dem Auferstehungsleben Christi und seiner eigenen Begebenheit. Markus in dem letzten (nicht ganz vollkommen

está mucho más emparentada con la teoría de Harnack, y hasta parece haberla inspirado en no pocos de sus puntos: en él se halla ya en particular la idea de que en el espacio de tiempo que medió entre la composición del tercer Evangelio y el libro de los Hechos, debió de llegar a oídos de S. Lucas el dato referente a la tradición de los 40 días (6). También el anuncio de los ángeles sobre la segunda venida del Señor le parece procedente de una tradición legendaria posterior; en otro caso, lo hubiera utilizado en su relato primero. Debieron de darse, pues, dos concepciones dentro de la comunidad cris-

---

sichern, aber ich kann nicht anders als ihn ebenfalls für echt halten) Abschnitt seines Evangeliums erwähnt die Himmelfahrt, jedoch nicht in der Form einer eigentlichen Erzählung. Also unsere Erzählungen sind eigentlich ganz auf die des Lukas beschränkt. Die zweite sieht aus wie eine Rektifikation der ersten. Die erste Erzählung neigt sich dazu, als ob dieses Auferhobenwerden Christi sich ereignet hätte nach dem Zusammensein mit den Jüngern am Abend nach der Auferstehung; in der zweiten Erzählung setzt er den ganzen Zeitraum von 40 Tagen auseinander, aber ohne Einzelheiten anzuführen, nur die Erzählung von der Himmelfahrt selbst ist ausführlich. Nier ist ein Umstand, welcher auch nicht ganz ausser Acht zu lassen ist, der, dass nun Lukas den Zwischenraum swischen der Auferstehung und der Himmelfahrt auf 40 Tage bestimmt. Das ist nun eine so solenne Zahl, dass sie immer als eine historische Angabe schon einen leisen Verdacht gegen sich hat, dass sie nicht auf einer eigentlichen Nachricht beruhe, sondern dass eine solche solenne Zahl nur angenommen sei, und das wirft schon ein einigermassen ungünstiges Licht auf die Beschaffenheit der Erzählung selbst... Nun haben wir aber eine Nachricht, bei der zu untersuchen ist, ob das wirklich eine Nachricht ist. Der Ausdruck: Christus ist aufgehoben in den Himmel, ἀνεφέρετο, oder ἀνελήμφθη, im Zusammenhang mit dem Auftrag und dem Sitzen zur Rechten Gottes, braucht gar nicht als ein äusseres Phänomen angesehen zu werden... Wenn wir weiter nichts hätten als diese Phrasis wie z. B. am Ende des Markus-Evangeliums, so würde dies gar kein Phänomen voraussetzen, denn das könnte gesprochen werden auch wenn Christus wirklich wieder gestorben wäre, auch wenn man gar nichts über das Ende seines zweiten Leben wüsste, denn es ist die Wiederholung dessen wass er selbst vorher gesagt hatte von seinem Abscheiden von der Welt als einen Zurückgehen zum Vater", SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu*, pp. 499-501.

(6) "Wohl aber die bedeutende Abweichung in der Zeitangabe, dass in seinem Evangelium, wie bei Markus, es den Anschein hat, als wäre die Himmelfahrt noch am nämlichen Tage mit der Auferstehung erfolgt: wogegen in der A. G. ausdrücklich bemerkt ist, dass beide Erfolge durch eine Frist von 40 Tagen getrennt gewesen. Es ist schon angemerkt worden, dass die letztere Zeitbestimmung dem Lukas in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung des Evangeliums und der A. G. zugekommen sein muss. Von je mehreren Erscheinungen des Auferstandenen man sich erzählte, und an je verschiedene Orte man sie verlegte: desto weniger reichte fernerhin die kurze Frist eines Tages für den Wandel des Auferstandenen auf der Erde zu", STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, II[4], p. 659.

tiana: la de una exaltación o ascensión espiritual invisible de Jesús, representada principalmente por S. Pablo, y la de una ascensión corporal y visible, elaborada por la fantasía de los fieles y recogida por S. Lucas en su segundo libro (7). Renan reconstruye así los pasos de la tradición cristiana: 1) en un principio no hay idea alguna de la Ascensión, I Cor. 15, 7-8, y sólo como término de las apariciones, que fueron haciéndose cada vez más raras, se imaginó a Jesús en la gloria sentado a la diestra de su Padre; 2) tradújose luego la idea en una escena material en Mc. 16, 19; Lc. 24 50-53; para desembocar, por fin, 3) en la leyenda completa de la Ascensión corporal y visible en Act. 1, 4-14 (8).

La exposición de Keim recuerda más de cerca la de Harnack: 1) el conjunto de las fuentes del N. T. nada sabe de una Ascensión corporal y visible de Jesús, y con ello ha salvado la verdad en esta materia; 2) el evangelio de S. Lucas y el final de S. Marcos apuntan ya de manera recatada el paso hacia el misterio; 3) cuando el mismo S. Lucas tomó la pluma

---

(7) "So würde er ohne Zweifel die ihnen durch Engel zu Theil gewordene Kunde als nächsten Grund ihrer Freude bemerklich gemacht haben, wenn er schon bei der Abfassung seiner ersten Schrift etwas von derselben gewusst hätte: es scheint sich hiernach vielmehr dieser Zug allmählich in der Überlieferung ausgebildet zu haben, um auch diesem letzten Punkte des Lebens Jesu seine Ehre anzuthum... Musste es der urchristlichen Phantasie sehr nahe liegen, diese Erhebung auch zum glänzenden Schauspiele auszumalen. Liess man den Messias Jesus an einem so erhabenen Ziele angekommen sein: so wollte man den ihm auch auf dem Wege dahin gleichsam nachsehen", *ibid.* pp. 660-661.

(8) "Quand les visions devinrent rares, on se plia à une autre imagination. On se figura Jésus comme entré dans la gloire et assis à la droite de son Père. *Il est monté au ciel*, se dit-on. Ce mot resta pour la plupart à l'état d'image vague ou d'induction (Jean III, 13; VI, 62; XVI, 7; XX, 17; Éphés. IV, 10; I Pet. III, 22. Ni Matthieu ni Jean n'ont le récit de l'ascension. Paul, I Cor. XV, 7-8, en exclut jusqu'à l'idée). Mais il se traduisit pour plusieurs en une scène matérielle. On voulut qu'à la suite de la dernière vision commune à tous les apôtres, et où il leur fit ses recommandations suprêmes, Jésus se fut élevé vers le ciel (Marc, XVI, 19; Luc, XXIV, 50-52; Act. I, 2-12; JUSTIN, *Apol.* I. 50; *Ascension d'Isaïe*, version éthiopienne, XI, 22; version latine, Venise, 1522, sub fin.). La scène fut plus tard développée et devint une légende complète. On raconta que des hommes célestes, selon l'appareil des manifestations divines très brillantes, apparurent au moment où un nuage l'entourait, et consolèrent les disciples par l'assurance d'un retour dans les nuées tout semblable à la scène dont ils venaient d'être témoins". *Les Apôtres*, pp. 54-55.

para escribir la segunda parte de su obra, corría ya de boca en boca esa escena plástica de la Ascensión de Jesús a los cielos (9).

Según Carlos von Hase, corren dos concepciones por la Iglesia del siglo I: una primitiva, la de los evangelios, que hace desaparecer en la oscuridad al Resucitado, y otra más tardía, que le presenta subiendo en cuerpo, a la vista de sus Discípulos, a los cielos. El paso a esta segunda concepción lo da S. Lucas, al abrir el libro de los Hechos, y como concepción material y devota, se sobrepuso pronto a la primera: se introdujo más tarde en el apéndice interpolado de Mc. 16, 19, y flota igualmente en la antigua glosa espuria de Lc. 24, 50 (10). Para B. Weiss, sólo en los Hechos se narra la Ascen-

(9) "Die sämtlichen Quellen des N. T. mit Ausnahme der Apostelgeschichte haben in diesem Punkt trotz aller sonstigen Wiedersprüche und ungeschichtlichen Einträge die ursprüngliche Wahrheit gerettet, dass sie nichts darüber erzählen und nur ein Verschwinden Jesu denken lassen... Den Übergang zu einer sinnlichen Himmelfahrt macht in noch löblich zurückhaltender Weise das Lukasevangelium und der Markusschluss. Dort wird wenigstens erzählt dass Jesus am Auferstehungsabend die Jünger hinaus nach Bethanien, dem Quartier der letzten Festzeit geführt, die Hände zum Segnen aufgehoben und im Segnen sich von ihnen getrennt habe; und hier wird berichtet, dass er nach den Reden am Auferstehungsabend und im jerusalemischen Zimmer zum Himmel, zum Sitze zur Rechten Gottes sei aufgenommen worden. War einmal so die Beschreibung der Trennung, des Weggangs und Eingangs zum Himmel mit einem Worte berührt worden, so war dem Reize einer deutlichen Malung, einer sinnlichen Anschauung des Übersinnlichen, einer augenscheinlichen Versicherung des wirklichen zweifellosen Aufschritts zum Himmel nicht mehr auszuweichen. Als Lukas zum zweiten Theile seines Werkes schritt, war diese plastische Gestalt der Himmelfahrt Jesu, welche allerdings und sehr begreiflich schon vor der Zerstörung Jerusalems, wie die Offenbarung zeigen kann, aufzukommen begann, in evangelischen Erzählungen. welche Lukas nun nachträglich begierig verwertete, bereits gefunden und gern erzählt und wieder erzählt", KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara,* III, pp. 616-617.

Y cita a continuación el mismo autor, como prueba de esos pasos evolutivos de la tradición en S. Lucas, las diferencias existentes entre el segundo relato de Act. 1, 1-12, y el primero de Lc. 24, 50-53, en especial las referentes a la localización y al tiempo en que tuvo lugar el misterio, diferencias que él califica con manifiesta exageración de inmensas, *ibid.* p. 618.

(10) "Durch die Kirche des 1. Jahrhunderts gehen zwei Vorstellungsweisen. Nach der ursprünglichen tritt der Auferstandene in ein unbekanntes Dunkel zurück, nach der andern ist er lebendig sichtbar gen Himmel gefahren. Die erste hat sich in unsern Evangelien erhalten, nur ist die Himmelfahrt in's Markusvangelium als ein fremder Anhang eingedrungen und schwebt über dem Lukasevangelium als eine wohl schon frühzeitige Glosse. Den Übergang zur neuen Vorstellung bezeichnet Lukas selbst in

sión. el relato de Lc. 24, 50-53, es el de una aparición ordinaria, como la de Emaús, y la predicación apostólica identifica, por otra parte, la Resurrección con la Ascensión o la Exaltación de Cristo (11). Esa misma es la concepción primitiva según Beyschlag: ninguno de nuestros evangelios contiene el relato de la Ascensión, ése es un mito exclusivo del libro de los Hechos, creado a base de la última aparición; la idea primera en la comunidad cristiana fué la de la exaltación a una existencia supraterrestre de Jesús, coincidente con la Resurrección misma, y el símbolo visible acabó por suplantar la glorificación invisible del Maestro (12).

El relato de los Hechos se nos presenta solo y plenamente aislado del resto de la literatura del N. T. según von Dobschütz; no saben una palabra de los 40 días de apariciones los evangelios, y las indicaciones de Lc. 24, 51 y de Mc. 16, 19 sólo pueden entenderse del día mismo de la Resurrección (13).

---

der Apostelgeschichte. Als sinnlich fromme Vorstellungsweise musste sie bald die herrschende werden; den letzten Widerspruch gegen sie aus der apostolischen Kirche erhebt das beredte Schwelgen des Johannesevangeliums", *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, p. 765.

(11) "Eine andere Erzählung von der Himmelfahrt als die in der Apostelgeschichte haben wir aber nicht. Denn die Stelle Luk. 24, 51 enthält nach dem berichtigten Text von einer solchen nichts, sondern lässt Jesum nur nach der dort erzählten Erscheinung segnend den Jüngern entschwinden, nicht anders wie 24, 31. Ganz vergeblich beruft man sich für die Annahme eines besonderen, von der Auferstehung zu unterscheidenden Wunderactes auf die apostolische Verkündigung, welche selbst da, wo sie scheinbar von einer Himmelfahrt redet (I Petr. 3, 22; Eph. 4, 8-10), doch nur der mit der Auferstehung gegebenen himmlischen Erhöhung gedenkt", *Das Leben Jesu*, II, pp. 578-579.

(12) "Es ist... sehr überraschend... dass keines von unseren vier Evangelien eine Himmelfahrt Jesu erzählt... Lukas (24, 51) ein Abschiednehmen, aber hinter dem διέστη ἀπ' αὐτῶν sind die Worte καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν eine spätere Glosse, und ebenso gehört (Mc. 16, 19) zu dem von späterer Hand hinzugefügten ergänzenden Schluss; aber auch wenn beide Stellen echt wären, eine Beschreibung der Himmelfahrt enthalten sie nicht. Nur in der Apostelgeschichte Kap. 1 erhalten wir eine solche... Nicht als müsste Apg. 1 darum völlig zur Mythe werden: es mag die Erinnerung an die letzte Erscheinung Jesu im Jüngerkreise zu Grunde liegen, und es lässt sich wohl denken, dass, wenn es die letzte sein sollte, der Auferstandene dies seinen Freunden durch die Art seines Verschwindens zu erkennen gegeben und so ihnen ein sichtbares Symbol seiner unsichtbaren Erhöhung hinterlassen haben werde", *Das Leben Jesu*, I, pp. 477-480.

(13) "Und doch steht der Bericht der Apostelgeschichte völlig isoliert: die anderen Evangelien wissen nichts von dem 40tägigen Zeitraum: sogar

Para Schmiedel, la fiesta eclesiástica de la Ascensión, 40 días después de la Resurrección de Cristo, se basa únicamente en Act. 1, 3, es decir en un dato que el compilador de los Hechos recogió al fin ya de su vida: en su evangelio, Lc. 24, 13. 29. 33. 36. 50-52, se presentaba el hecho la tarde misma de la Resurrección; la concepción primera identificaba como un mismo y único acto los dos misterios, y las apariciones tenían lugar después de haber sido Jesús recibido en alto (14). Alberto Réville supone, con Strauss, que el dato de los 40 días debió de llegar a conocimiento de S. Lucas en el espacio de tiempo intermedio entre la composición de sus dos libros: el número mismo de apariciones, que corrían de boca en boca, y para las que no bastaba ya, como en el evangelio, el día primero de la Pascua, requería ya un espacio mayor de tiempo (15): el autor mismo del tercer evangelio se rectificó,

---

Luk. 24, 51 (mit oder ohne den Zusatz) kann man nur so verstehen, dass die Himmelfahrt noch am Auferstehungstage selbst geschehen sei, ebenso Mark. 16, 19", *Ostern und Pfingsten*, p. 32.

(14) "The view which is found in all books of doctrine and which underlies the observance of the ecclesiastical feast of the ascension, that Jesus was taken up into heaven forty days after his resurrection, rests solely upon Acts 1, 3. 9 (13, 31 is not so exact) and thus on a datum which did not become known to the compiler of Acts till late in life... In his Gospel the author of Acts has assigned the ascension to a time late in the evening of the day of the resurrection (Lk. 24, 13. 29. 33. 36. 50 f.)... The original conception of the Ascension has been preserved in this, that the appearances of the risen Jesus occur after he das been received up into heaven; resurrection and ascension are a single act, Jesus is taken up directly from the grave or from the underworld, into heaven. Any direct proof for this, it is true, can hardly be adduced apart from the Gospel of Peter; the proof lies in the silence of the NT writers as to a special act of ascension. In particular, it ought (if known) to have been definitely mentioned in I Cor. 15, 4-8, since, in point of fact, according to Lk. the appearances to Peter and the apostles, etc., were made before the ascension, whilst those to Paul on the other hand undoubtedly occurred after that event; and yet Paul uses whith reference to them all the same word *was seen*, ὤφθη", *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB, IV, cols. 4059-4060.

(15) "Le troisième évangile représente donc la disparition finale de Jésus comme ayant immédiatement suivi cette unique apparition devant ses fidèles à Jérusalem. Cela ne concorde guère avec l'assertion des Actes, qui sont pourtant du même auteur, et qui prétendent (I, 3) que les apparitions se réitérèrent pendant 40 jours. On peut présumer que, dans l'intervalle qui sépara la composition des deux livres, leur auteur eut connaissance des récits en circulation qui éxigeaient un espace de temps beaucoup plus long que le jour unique dont il est question dans son évangile. Cela montre avec maint autre indice qu'il ne régnait pas une grande concordance dans ces divers récits", *Jésus de Nazareth*, II, p. 404, nota 2.

al extenderlo a 40 días al principio de los Hechos ([16]).

Los mismos defensores de la interpolación tardía, desde Sorof, Spitta y Gercke, hasta Hilgenfeld y Ed. Meyer, estaban de acuerdo con Harnack en ese punto del carácter legendario de la Ascensión, harto manifiesto por las diferencias y contradicciones existentes en el doble relato de Lc. 24, 44-53, y Act. 1, 1-14; y aparte de otras razones de orden puramente literario, eran los primeros en denunciarlas como una prueba más de su teoría. Era imposible, decía Gercke, hubieran podido salir de una misma pluma dos tradiciones tan divergentes ([17]). Y aludiendo a la solución de los que en el campo protestante pretendían por entonces que Lucas rectificaba indirectamente en los Hechos su primer relato, al sustituirlo por una versión más verídica y mejor informada de las cosas, Gercke la calificaba de explicación obligada, poco verosímil ya en sí misma, y en pugna con las contradicciones reales que existían entre los dos relatos ([18]). Ed. Meyer, por su parte, opina que el nuevo dato de los 40 días echa por tierra toda la construcción del primero, y esa contradicción tan

---

(16) "L'auteur du troisième évangile s'est rectifié lui-même en évaluant dans les Actes à 40 jours la période pendant laquelle ces visions se succédèrent", *ibid.* p. 427, nota 2.

(17) "Die Folgerung, die sich aus dieser (übrigens keineswegs neuen) Beobachtung ergiebt, ist sehr einfach: die beiden Berichte stammen nicht von demselben Verfasser her, denn dieser kann nicht im Evangelium die Auferstehungsgeschichte wesentlich im Anschlusse an Paulus, in der AG. nach einer anderen Quelle erzählt haben, die so erheblich von der alten Überlieferung abwich". *Der* δεύτερος λόγος *des Lukas und die Apostelgeschichte*, *Hermes*, XXIX, p. 381.

(18) "Diese Notherklärung ist an sich unwahrscheinlich genug, sie lässt sich aber auch vollständig widerlegen durch Betrachtung sowohl der Unklarheiten der AG. und der sachlichen Widersprüche der AG. mit dem Luc.-Ev. wie auch der formellen Verknüpfung beider und besonders der Einführung der Auferstehungsgeschichte", *ibid.* p. 382. Y todavía casi al fin de su artículo: "Die philologische Kritik verbietet hier, die Erzählung 1, 3-12 in eine innere Verbindung mit dem Verfasser von VV. 1 u. 2 zu bringen. Der Freund des Theophilos kann weder die Erzählung von den 40 Tagen verfasst noch auch bei einer Redaction des Reiseberichtes, wie man sich die Entstehung der AG. häufig denkt, sie aus irgend einer anderen Quelle selbst eingeschoben haben. Ein Interpolator schmuggelte vielmehr eine Erzählung von der Himmelfahrt ein, die der des Lucas wie den Andeutungen des Paulus widerspricht, und die offenbar die Erzählung, mit der das Luc.-Ev. schliesst, berichtigen sollte; vielleicht lehnt sie sich deshalb an den Wortlaut des Luc.-Ev. an", *ibid.* p. 390.

aguda entre las dos páginas, prueba la interpolación de la segunda en un estadio evolutivo posterior de la tradición cristiana en época postapostólica ([19]).

Después acá el tema ha seguido teniendo profundas resonancias en el campo de la crítica, desde Bultmann ([20]) y Enslin ([21]), hasta los modernos cultivadores del método histórico de la formación de las tradiciones, como W. Michaelis ([22]).

Con todo, fué mérito de Harnack el afrontar más de propósito el problema, y, sobre todo, el tratar de resolverlo con mayor sinceridad y lógica, consecuente a la vez con sus ideas

---

(19) "Das wirft den gesamten Aufbau der Darstellung des ersten Buchs über den Haufen und steht mit der von ihm geschaffenen Anschauung im schärfsten Widerspruch... Das Act. 1, 3, bereits diese Anschauung von weiteren Offenbarungen über τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ enthält, zeigt deutlich, dass wir es hier mit einem weit über Lukas und die apostolische Zeit hinausgehenden Stadium der Entwicklung zu tun haben", *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, pp. 39-40.

(20) "Die Himmelfahrtsvorstellung ist also eine verhältnismässig späte, sie konkurriert deutlich mit der Auferstehungsvorstellung. Paulus weiss noch nichts von ihr, ja sie ist auf seinem Standpunkt überhaupt unmöglich; denn es erscheint ja eben der Himmlische, der Erhöhte", *Urgemeinde*, RGG, col. 1517.

(21) La nueva concepción vino a conocimiento del autor de los Hechos después de la composición de su primer libro, o él mismo la inventó a base de alguna noticia de sus fuentes, como aquella de Act. 13, 31, según Morton Enslin. Como la Escritura no podía contradecirse a sí misma, y la nueva afirmación en Act. 1, 3, era terminante, sirvió de pauta y de modelo para las demás concepciones en el caso, forzándolas a entrar en sus moldes: la armonía se cultiva siempre a expensas de la exactitud y de la verdad: "The evidence thus suggests that the story of the forty days intercourse of the Lord with his disciples on earth and of a final translation to glory is a late and not widely diffused tradition that either came to our author after the completion of volume I, or was produced by him on the basis of some such statement in his sources as he has preserved in Acts 13, 31... Since the statement in Acts was explicit and could not contradict Scripture, the tendency seems to have been to take the Acts statement as the standard and to force the other views into its accuracy", *The Ascension Story*, JBL, XLVII (1928) 72-73.

(22) Para Michaelis no existe en un principio ninguna idea de la Ascensión, sino sólo corre el relato de la última aparición de Jesús resucitado: ese su mismo carácter, de ser la última entre las apariciones, pone en marcha la leyenda, a la vez que satisface a una indigencia universal del alma cristiana, y la leyenda se abre paso en la primera página de los Hechos. Ni es idéntico, ni contradice ese relato al de S. Lucas, al final de su evangelio: el uno narra una simple aparición ordinaria; el otro, la última, transformada ya en la leyenda de la Ascensión, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, TB, IV (1925) 106.

sobre la fecha de la composición del libro de los Hechos y con sus principios de racionalismo bíblico, formulando las nuevas leyes imperantes en la formación de las leyendas.

El tema pide hagamos un alto en el camino, dedicándole un estudio serio y lo más completo que podamos: es preciso analizar aquí esos dos anillos de la tradición así llamada segunda y tercera en S. Lucas. con un breve examen previo de la tradición primera, representada, como dicen, por S. Pablo y S. Marcos. Belser estudió en 1895 algunos aspectos de ese estudio comparativo de los dos relatos de S. Lucas [23], y en nuestros días acaban de volver sobre el tema desde el punto de vista del método histórico de la forma y de la tradición, llegando a conclusiones bien diversas y aun contradictorias, L. Brun [24], W. Michaelis [25] y A. Fridrichsen [26]. En nuestro estudio del problema tenemos especialmente presentes estas últimas modalidades de la crítica.

II — ESTUDIO DE LA TRADICION PRIMERA EN LA LITERATURA APOSTOLICA

Aunque rebasa los límites de nuestro estudio, ceñido a los relatos de la Ascensión en el N. T., no estará de más recoger aquí brevemente los textos principales de la primera tradición apostólica referentes a la Ascensión. Se dice, veremos con qué exactitud, que ese anillo primero de la tradición desconoce el misterio, y que hay que acudir a la glosa posterior de Lc. 24, 51, y al relato desarrollado de Act. 1, 4-14, para dar con los pasos evolutivos de la leyenda.

1º — La Ascensión en S. Pedro y en S. Pablo

No son pocos los textos apostólicos, en particular de Pedro y Pablo, que hacen eco a los relatos de la Ascensión en el N. T.

---

(23) *Studien zur Apostelgeschichte*, TQ, LXXVII (1895) 50-95.
(24) *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, Oslo (1925) 74-97.
(25) *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, pp. 101-109.
(26) *Die Himmelfahrt bei Lukas*, TB, VI (1927) 337-341.

Act. 1, 22: Ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν.

Act. 2, 34: Τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε. οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν Κύριος τῷ Κυρίῳ μου. κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

Act. 3, 21: Ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων.

Act. 7, 56: Ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ Θεοῦ.

I Thess. 1, 10: Καὶ ἀναμένειν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν.

I Thess. 4, 16: Ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ.

I Cor. 1, 7: Ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Rom. 8, 34: Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς καὶ ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.

Phil. 3, 20: Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.

Eph. 1, 20-22: Καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος.

Eph. 4, 10: Ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

Eph. 6, 9: Εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ Κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς.

Col. 3, 1: Τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος.

I Tim. 3, 16: Ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

Heb. 1, 3: Ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.

Heb. 4, 14: Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ.

Heb. 6. 19-20: Ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀοφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.

Heb. 7. 26: Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεύς... καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος.

Heb. 8. 1: Ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωούνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Heb. 9. 24: Οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ᾿ εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανιοθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν.

Heb. 10. 12-14: Εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

Heb. 12. 2: Ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ κεκάθικεν.

I Pet. 3. 22: Ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουοιῶν καὶ δυνάμεων.

I Ioh. 2. 1: Καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰηοοῦν Χριστὸν δίκαιον.

Nótense hasta tres fórmulas descriptivas diferentes de la Ascensión corporal de Jesús a los cielos en S. Pedro:

1) ἀνελήμφθη ἀφ᾿ ἡμῶν.
2) ἀνέβη εἰς τους οὐρανούς.
3) πορευθεὶς εἰς οὐρανόν.

Otras seis igualmente descriptivas de la Ascensión corporal, en S. Pablo:

1) ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.
2) ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν.
3) ὁ Κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς.
4) διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν.
5) εἰσῆλθεν εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν.
6) ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος.

La primera de las dos fórmulas comunes a S. Pedro y a S. Pablo, ἀνελήμφθη, es el término consagrado para la Ascensión corporal de Elías y de Enoch en la versión griega de los

LXX, 4 Reg. 2, 9. 10. 11; I Mach. 2, 58; Sir. 48, 9; 49, 14; y para la del Señor hasta cinco veces en el N. T.: Act. 1, 2. 11. 22; I Tim. 3. 16; Mc. 16, 19.

La segunda, asimismo común, ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς — ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, la repite también S. Juan en su evangelio, 6, 62; 20, 27; y pasó a ser la fórmula consagrada de la Ascensión del Señor en el Símbolo Apostólico de la Fe.

Por otra parte, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, I Pet. 3, 20, es la misma fórmula descriptiva de la Ascensión corporal y visible empleada dos veces en su segundo relato por S. Lucas, Act. 1, 10. 11. Es decir, que S. Pedro y S. Pablo en sus alusiones al misterio tienen la misma concepción del autor de los Hechos, y que de las dos expresiones más realistas de éste, ἀναλημφθείς, Act. 1, 11, y πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, Act. 1, 10. 11, la primera les es común a S. Pedro y S. Pablo, y la segunda ha pasado asimismo al príncipe de los Apóstoles.

Las fórmulas de la Carta a los Hebreos son demasiado expresivas en el sentido de una Ascensión corporal y visible, ni necesitan especial comentario.

Y habría que notar todavía sobre la fórmula más corriente en S. Pablo, de la entronización de Jesús a la diestra de Dios en los cielos, que se nos ha querido presentar como sinónimo de resurrección, que S. Pablo distingue perfectamente entre la Resurrección y la Ascensión o sesión consiguiente a la diestra de Dios. en Rom. 8, 34: ὁ ἀποθανών — μᾶλλον δὲ ἐγερθείς — ὅς καί ἐστιν ἐν δέξιᾳ τοῦ Θεοῦ. Como la distinción no es dudosa entre la muerte y la Resurrección en el primero y segundo miembro de la frase, tampoco lo es entre la Resurrección y la sesión a la diestra de Dios en el segundo y tercero; y esta distinción se acentúa aquí además por el cambio de tiempo en los dos verbos empleados por S. Pablo (del aoristo ἐγερθείς, como de hecho ya pasado, al presente ὅς καὶ ἐστιν ἐν δεξιᾳ τοῦ Θεοῦ) y por el enlace mismo de introducción ὅς καί, que anuncia un hecho o estadio distinto del primero.

Y hacia ese cielo, adonde ha penetrado Jesús para sentarse a la diestra de su Padre, están orientadas todas las

almas en la Iglesia primitiva; todas pueden repetir con S. Pablo, Phil. 1, 23: τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι. De ese cielo esperan la revelación gloriosa de su Señor, I Thess., 1, 10; 4, 16; I Cor. 1, 7; Phil. 3, 20. Y la última página del N. T. se cerrará con este grito, que es toda el alma cristiana suspirando por ese retorno, al fin de la edad apostólica, Apoc. 22, 20: Ἔρχου, Κύριε Ἰησοῦ, *¡ven, Señor Jesús!*

El Símbolo Apostólico, en su forma más antigua, afirma igualmente junto a la Resurrección la Ascensión de Cristo, y hay que reconocer que ambos misterios, como dice el P. Lebreton, están tan íntimamente ligados entre sí dentro de la literatura bíblica y la cristiana, que no cabe rechazar el uno sin renunciar al otro (27).

La Ascensión era, por otra parte, una consecuencia de la Resurrección de Cristo; una vez resucitado, Jesús no podía volver a ser presa de la muerte, Rom. 6, 9; debía, pues, subir al cielo (28).

---

(27) "Le symbole des apôtres, sous sa forme la plus ancienne, affirme l'ascension comme la résurrection, et l'on doit reconnaître que les deux mystères sont si étroitement liés l'un à l'autre dans la littérature biblique et dans la foi chrétienne, que l'on ne peut rejeter l'un sans l'autre", *La Vie et l'Enseignement de J-Ch. N-S.*, II, p. 465.

(28) Como arguye Godet: "En tout cas, une fois la résurrection supposée réelle, la question est de savoir comment Jésus a quitté la terre. A la sourdine, sans mot dire? Un beau jour, sans avertissement quelconque, il aurait cessé de reparaître? Ce mode de faire est-il compatible avec son tendre amour par les siens? Ou bien, selon M. de Bunsen, son corps épuisé par le suprême effort que lui avait causé sa résurrection (Jésus aurait été lui-même, par l'energie de sa volonté, l'auteur de ce fait, selon cet écrivain) aurait succombé dans une course missionnaire en Phénicie, où il allait chercher des croyants parmi les païens; et mort là ignoré, Jésus aurait été inhumé de même! Mais, dans ce cas, son corps ressuscité n'aurait différé en rien du corps qu'il avait eu pendant sa vie; et comment expliquer tous les récits d'où il résulte qu'entre sa résurrection et son ascension ce corps était déjà dans des conditions particulières et en voie de glorification? La réalité d'un fait du genre de celui que rapporte Luc dans son récit de l'ascension, est donc indubitable", *Commentaire sur l'Evangile de Saint Luc*[2], II, Paris (1872) 466. Igualmente escribía un decenio después otro autor protestante francés E. de Pressensé: "L'Ascension racontée par Luc est supposée par tous les écrivains sacrés, car aucun d'eux ne donne à penser que le Ressuscité ait pu mourir une seconde fois, ce qui est la seule alternative possible en dehors du fait mystérieux garanti par la tradition évangélique. La glorification de Jésus date du jour où il est sorti du tombeau; son corps n'a rien de fantastique, il a conservé sa réalité, puisqu'il est tangible et qu'il prend de la nourriture, mais il n'en a pas moins revêtu des

2º — La tradición de S. Marcos, S. Mateo y S. Juan

Se ha dicho que el final auténtico de Marcos representaría, juntamente con S. Pablo, el primer estadio de la tradición primitiva, sin noción alguna del misterio. Y completando este aspecto, se ha insistido en el silencio de los evangelistas, en especial de los dos testigos del misterio, Juan y Mateo, cuando se hubiera prestado tanto el cuadro como remate triunfal de la vida de Cristo.

La objeción pudo impresionar en los orígenes de la crítica y durante una buena parte del siglo XIX, cuando no se habían estudiado aún bastante los métodos literarios de nuestros evangelistas; hoy día ha perdido no poco de su aparente fuerza primera.

Y, ante todo, hay que hacer una salvedad respecto del tercer evangelio. Nadie podrá negar, al menos en justicia, que Lucas cerró la primera parte de su obra histórica con el relato de la Ascensión de Jesús al cielo. Aun en la hipótesis, del todo improbable, de que la fórmula descriptiva más explícita de Lc. 24, 51: καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, procediera de una mano posterior, ese cuadro final del tercer evangelio no tiene otra explicación posible que la de una Ascensión corporal de Jesús al cielo. Y este término de su primer libro, interpretado incontestablemente en ese sentido por su propio autor al principio del segundo, Act. 1, 2, viene presagiado ya probablemente, al iniciar el relato del viaje a Jerusalén en Lc. 9, 51: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ.

Y no contento con su primer relato, Lucas vuelve a darnos un segundo más detallado, como introducción la más

---

propriétés nouvelles qui le distinguent de son premier état... Il faut maintenant qu'il retrouve toute la gloire qui lui appartient, et dans cette gloire les divins attributs qui lui permettent de gouverner son Église et de se donner par son Esprit à chaque âme croyante pour la nourrir de sa vie. L'Ascension est le couronnement de son oeuvre; son élévation définitive est aussi nécessaire que son premier abaissement", *Jésus-Christ,* Paris (1884) 667-668.

apropiada de la historia de la Iglesia, y que explica los efectos del Espíritu Santo en Pentecostés, porque subiendo Cristo a las alturas, como escribe S. Pablo, Eph. 4, 8-11, reparte ya sus dones entre los hombres, y desde lo más alto de los cielos empieza ya a llenarlo todo.

No es igualmente claro que poseamos un relato auténtico de la Ascensión en S. Marcos, aunque son muchos y muy autorizados los críticos, tanto del campo católico como protestante, que defienden la autenticidad del apéndice final de Mc. 16, 9-20, y del relato sumario de la Ascensión, en él contenido, por lo tanto. Pero aun en el caso contrario, corre ya a fines del siglo I o principios del II por lo menos, como parte integrante del segundo evangelio.

Este final de Marcos resulta sobremanera instructivo para el estudio de los métodos histórico-literarios de los evangelistas, en esta parte de sus relatos de las apariciones del Resucitado, sobre todo. Observó ya certeramente Godet que la crítica se movía sobre terreno falso, al dar por supuesto que los evangelistas dijeron cuanto supieron y pudieron sobre el período de los 40 días. Junto a la tradición oral extendida y viviente en la Iglesia, podía moverse con cierta libertad de movimientos la historiografía evangélica, lejos de esos escrúpulos y procedimientos angustiosos que le atribuyen los críticos; no se le daba nada de incluir en la narración una aparición más o menos, y se formaba ese último cuadro de la vida terrestre de Jesús según las conveniencias y el fin propio de cada evangelista. Lo esencial para ellos era la afirmación de la Resurrección misma de Jesús: el contraste entre la lista detallada, oficial, de S. Pablo en I Cor. 15, 5-9, y cada uno de nuestros cuatro relatos evangélicos lo prueba hasta la evidencia. Parécenos en particular una grande inconsecuencia dudar de la Ascensión, como lo hace Meyer, a causa del silencio guardado sobre ella por S. Mateo, y no extender la misma duda al resto de las apariciones que tuvieron lugar en Judea, igualmente silenciadas por el evangelista (29).

El final así llamado auténtico de S. Marcos es una confir-

(29) GODET, *Commentaire sur l'Évangile de St. Luc*², II, p. 465.

mación relevante de lo que llevamos dicho: de atenernos a lo que quedó estampado en él, habríamos de deducir que el intérprete y compañero de Pedro no conoció ninguna de las apariciones del Resucitado, pues no cuenta ninguna, limitándose al anuncio de la Resurrección en labios del ángel. Y, sin embargo, nadie podrá afirmar, no ya con razón, pero ni siquiera con visos de probabilidad, que Marcos, *el intérprete de Pedro*, según Papías, las desconoce ([30]).

En efecto, el príncipe de los Apóstoles, cuyas catequesis romanas reproduce él según el testimonio de Clemente de Alejandría ([31]), conocía esas apariciones como ninguno; él mismo había sido testigo excepcional y único de una de ellas en la serie de las apariciones personales, además de haberse hallado presente a las más de las apariciones colectivas: era, pues, la fuente de información histórica más rica y autorizada en la materia, y a la que, en último lugar, debemos la lista más completa que conservamos de las apariciones del Resucitado, I Cor. 15, 5-9. Pablo comunicó en los primeros días a la Iglesia de Corinto lo que él a su vez había recibido de otros, I Cor. 15, 3: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον. Y si se busca la fuente donde el Apóstol fué a beber esa tradición, hay que ir a parar a la Iglesia de Jerusalén, adonde se dirigió el convertido de Damasco hacia el 38 ó 39 de nuestra era, es decir, ocho o nueve años después de la Ascensión misma de Cristo. En esas condiciones, imposible que el discípulo e intérprete de Pedro, discípulo a la vez y compañero de Pablo, desconociera la enseñanza de sus maestros ([32]).

---

(30) EUSEBIO, *Hist. Ecles.*, III, 39 (CB, II, 290; PG, XX, 300).

(31) EUSEBIO, *Hist. Ecles.*, IV, 14 (CB, III, 197; PG, XX, 552).

(32) En efecto, no sólo en los comienzos del primer viaje apostólico, Act. 13, 5, acompaña a Pablo, aunque para abandonarle luego en Perges de Panfilia volviéndose a su casa de Jerusalén, sino que reaparece de nuevo a su lado, durante su primera cautividad romana, citado por el Apóstol, juntamente con Aristarco y Jesús, por sobrenombre el Justo, en el número de sus actuales cooperadores en la obra del Reino de Dios, y su consuelo en el Señor, Col. 4, 10-12: "Os saluda Aristarco, mi compañero en la prisión, y Marcos, primo de Bernabé..., os saluda también Jesús, por sobrenombre Justo...; todos ellos han sido mis cooperadores en el reino de Dios, y me han servido de consuelo." Y en su carta a Filemón, de nuevo, 23-24: "Te saluda Epafras, preso conmigo por amor de Jesucristo, con Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, mis colaboradores."

Más, ese mismo final las supone conocidas, no sólo del evangelista, sino aun de sus lectores, al anunciarlas en su mensaje el ángel, y en relación precisamente con Pedro, las apariciones del Resucitado en Galilea, Mc. 16, 7: ἀλλα ὑπάγετε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.

Algo parecido ocurre con S. Mateo. Anunciada la Resurrección por el ángel la mañana del domingo, el autor se limita a dos apariciones: la primera, sumarísima, a las piadosas mujeres a su regreso del sepulcro, y la segunda, solemne, a los Once sobre la montaña de Galilea, bien entrado el período pascual. Le basta con esos dos relatos para fundar la fe de la Resurrección de Cristo: es el término natural, al que converge todo su relato. Podrán añadirse más o menos escenas de apariciones, pero ninguna es necesaria. La Ascensión, que es una de ellas, la última en la serie, se pasa por alto; y no porque se trate de una tradición formada después de la composición del primer evangelio, sino porque éste tiene su coronamiento natural en la Resurrección de Cristo, con ella puede decirse terminada la obra de Jesús sobre la tierra. Por otra parte, entre las diversas apariciones escogió como final el evangelista una, que especialmente se adaptaba al plan propuesto. El programa mesiánico, esbozado ya desde las primeras palabras de su libro, Mt. 1, 1: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ, tocaba su meta sobre la montaña de Galilea. Era el día decisivo para el establecimiento del reino de Dios—el grande pensamiento de S. Mateo—, y una vez proclamada por él la elevación de Jesús a la soberanía universal en el cielo y en la tierra, podía dejar descansar su pluma [33].

(33) Como escribe Godet: "Si le jour de l'ascension était le plus important au point de vue du développement personnel de Jésus (Luc), le jour de l'apparition sur la montagne présentait l'accomplissement du programme messianique, esquissé I, 1: *Jésus, le Christ, fils de David, fils d'Abraham*. C'était le jour décisif pour l'établissement du règne de Dieu qui est la grande pensée de Matthieu", *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, II, 465. "L'Evangile de Matthieu... tendant surtout à faire ressortir le caractère messianique de Jésus, après avoir commencé par la démonstration de son origine davidique, devait aboutir à la proclamation de son élévation

Cree Mangenot hallar una alusión cierta al misterio de la Ascensión en Mt. 26, 64, y Mt. 14, 62: "En la respuesta de Jesús a Caifás, que le preguntaba si era el Mesías, S. Mateo, XXVI, 64, añade a la afirmación expresa de la Mesianidad una confirmación sacada del porvenir, juntamente con S. Marcos, XIV, 62. Por precaria y humillante que sea su situación actual, Jesús es el Mesías, y los que ahora le preguntan, tendrán la prueba de su Mesianidad cuando aparecerá su gloria, cuando le verán sentado a la diestra del Padre y viniendo sobre las nubes del cielo. Debía, pues, entrar Jesús después de su resurrección en la gloria del cielo, y sus enemigos serán testigos de ella el día de su parusía; entretanto, seguiría sentado a la diestra de Dios" (34).

Se hace difícil, con todo, ver ahí una alusión directa a la Ascensión de Cristo. En su respuesta al sumo sacerdote, al afirmarse el Mesías y el Hijo de Dios, apela Jesús a dos textos, los más explícitos del A. T.: el del Ps. 110, 1, y el de Dan. 7, 13-14. "Además de la reivindicación de estos títulos, existe aquí un último aviso a sus jueces, observa el P. Lebreton. Parece entregado a sus manos, impotente y condenado ya; pero aun esta hora de las tinieblas es para él la aurora del día triunfal. Bien de veces hemos notado en Juan cómo el suplicio de Jesús debía ser al mismo tiempo el principio de su exaltación y de su gloria: *Cuando fuere levantado de la tierra, todo lo atraeré hacia mí.* Hoy mismo, en esta hora la más sombría de su Pasión, repite Jesús su afirmación con igual seguridad: *Desde ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios*" (35).

No hay pasaje del A. T. al que se aluda más veces en el Nuevo, advierten Strack y Billberbeck, lo mismo se trate 1) de la dignidad del Mesías, Mt. 22, 41 ss.; Mc. 12, 35 ss.; Lc. 20, 41 ss.; que 2) de su participación en el poderío universal de Dios, Mt. 26, 64; Mc. 14, 62; Lc. 22, 69; que 3) de su

---

à la souveraineté universelle", *Introduction au Nouveau Testament*, II, 562-563.

(34) *La Résurrection de Jésus*[3], Paris (1910) 380.

(35) *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, II, p. 382.

estado de gloria, consiguiente a su Ascensión corporal a los cielos, Act. 2, 34; 5, 31; 7, 55-56; Rom. 8, 34; Eph. 1, 20; Col. 3, 1; I Pet. 3, 22; Heb. 1, 3; 8, 1; 10, 12-13; 12, 2 ([36]).

En este último sentido es como ha penetrado la expresión en el antiguo Símbolo de la Fe; pero sería acaso difícil clasificar en él el uso hecho aquí por Cristo del Ps. 110, 1. Parece más bien valerse de esa imagen para dibujar el poderío universal y supraterreno, en el que va a entrar con su muerte, y cuya investidura será su Resurrección próxima. Es el mismo pensamiento de Mt. 28, 18: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra." Y de Lc. 24, 26: "¿No era preciso que el Mesías sufriera todo esto, para entrar en su gloria?" Y de Phil. 2, 9-12: "Por eso también le ha elevado Dios soberanamente y le ha dado el nombre sobre todo otro nombre, para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los infiernos, y confiese toda lengua, para gloria de Dios Padre, que Jesucristo es el Señor" ([37]).

En su vida mortal, más de una vez había afirmado Jesús que todo le había dado el Padre; pero nunca hasta ahora había reclamado tan explícitamente para sí su señorío supremo sobre el mundo todo. Y es mediante la muerte como él ha conquistado este imperio, como ha sido en su Resurrección cuando él ha recibido su investidura ([38]).

Y como sus predecesores, también S. Juan hace una selección de las apariciones del Resucitado, sin pretender agotarlas todas, Ioh. 20, 30. La fe en la Resurrección, a la vez que en la Divinidad de Cristo, recibe su expresión más perfecta de labios de Santo Tomás: ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου. Nada podía

(36) STRACK-BILLERBECK, *Der 110 Psalm in der altrabbinischen Litteratur. Kommentar zum Neuen Testament*, IV 1. München (1928) 452.

(37) Por su parte observa bien el P. Holzmeister a propósito de las expresiones δοξάζεσθαι y ὑψοῦσθαι en S. Juan: "Ebensowenig müssen die Ausdrücke δοξάζεσθαι und ὑψοῦσθαι von einer auf einmal erfolgten Erhöhung des Herrn verstanden werden. Die Verherrlichung des Herrn liess Grade zu und konnte darum nach und nach erfolgen: noch während des irdischen Lebens (*Jo* 11, 4; 12, 23. 27 f.; 13 31), im Tode (*Jo* 17, 5), in der Auferstehung (12, 16 vgl *Lk* 24, 26), bei der Auffahrt (7, 39 verglichen mit 16, 7), am Pfingstfest (16, 14), beim Weltgericht (*Hebr* 2, 6-10)". *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, 59.

(38) *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, II, p. 461.

cerrar mejor la obra del discípulo amado que esta profesión de fe en Jesús, *el Mesías* y *el Hijo de Dios*, Ioh. 20, 31. No debió de entrar en sus primeros cálculos el relato de la aparición junto al Lago: el capítulo XXI lo añadió el anciano apóstol, para salir al paso de un falso rumor, que circulaba sobre su persona. Corría, en efecto, entre los fieles de Éfeso que Juan no había de morir, según una palabra del Señor. Y creyó deber rectificar esa falsa versión el evangelista.

Y observa el historiador era ésta la tercera vez que Jesús se manifestaba en aparición colectiva a sus Apóstoles—habían precedido, en efecto, otras dos a los Once testigos oficiales de su Resurrección, Ioh. 20, 19-24, y 26-31—dando indirectamente a entender que tampoco fué ésta su última aparición, sino que le siguieron otras, en particular las dos grandes apariciones de la montaña de Galilea, y la del Olivete la tarde de la Ascensión, como observa Levesque (39).

Pero si pasa por alto el relato de esta última, clara y repetidamente la anuncia, subrayándola como ya cumplida, el cuarto evangelio. A los que se escandalizan en Cafarnaún de la promesa de la Eucaristía, propone Jesús como algo aún más grande y difícil de creer, en la serie de las dos revelaciones, su Ascensión corporal y visible a los cielos, Ioh. 6, 62: Τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Esas palabras las supone Juan realizadas por el mero hecho de recordarlas en ese momento dramático de la grande crisis y defección de muchos de sus discípulos, incluso Judas Iscariote, uno de los Doce, en la fe, Ioh. 6, 66-71. Algunos críticos pretendieron desentenderse del texto interpretándolo de la muerte de Jesús, como principio de su tránsito a la esfera celeste; pero, como advier-

(39) "Il observe en effet que l'apparition sur la rive du lac fut la troisième (XXI, 14): précédemment il en avait mentionné deux autres (XX, 19 et XX, 26). L'adverbe *déjà* dans cette remarque donne une nuance qui n'est pas à négliger. *Ce fut déjà la troisième,* dit-il, et par là il déclare indirectement que ce ne fut pas la dernière, qu'il y en eut d'autres. N'est-ce pas une allusion aux apparitions qui suivirent, notamment à celle de la montagne de Galilée, comme à celle de l'ascension et celles qui sont rappelées en général ou en particulier dans I Cor. XV, 6-8 et Act. 1, 3", *Nos quatre Évangiles*[3], 205-206.

te Bernard, el uso constante de ἀναβαίνειν en el N. T., no de la crucifixión y muerte del Señor, sino de su Ascensión corporal a los cielos, condena desde un principio una tal exégesis (40).

La segunda afirmación es aún más clara y apremiante en labios de Jesús resucitado la mañana de Pascua, Ioh. 20, 17: Μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα. πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ Θεόν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν. El mensaje confiado a la Magdalena no puede ser más terminante: junto con su Resurrección, anuncia a los Once su próxima subida al Padre.

Y es de notarse esta nueva ilustración, que aquí poseemos, de los métodos histórico-literarios seguidos en su obra por el cuarto evangelista, al introducir, por una parte, mediante una doble afirmación, el anuncio explícito del hecho prodigioso, y pasar en silencio, por otra parte, llegado el momento, su relato; son los mismos procedimientos bien conocidos en S. Juan, que interpreta anticipadamente, para no volver más a ellos, los hechos narrados por los Sinópticos, y familiares a todos los fieles a fines del siglo I.

Es decir, resumiendo, que de los cuatro evangelistas: 1) S. Lucas, el discípulo y compañero de Pablo, nos ha dado hasta dos relatos bien detallados de la Ascensión corporal y visible de Jesús a los cielos, Lc. 24, 44-53; Act. 1, 1-15; 2) que S. Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, nos dejó probablemente otro tercero, Mc. 16, 19; 3) que de los dos evangelistas testigos del misterio, sólo S. Mateo lo pasó por alto, sustituyendo ese cuadro por otro igualmente sugestivo y grandioso, y más en consonancia con sus preocupaciones de la implantación del reino de Dios, el de la aparición sobre la montaña de Galilea; 4) que S. Juan registró hasta dos veces,

(40) "Some commentators, e. g. Meyer of a former generation, and Abbott (*Diat.* 22 IIb), take ἀναβαίνειν in this verse as referring to the Death of Jesus, as the beginning of His passage from the earthly to the heavenly sphere. But the usage of the verb in the N. T. is decisive against this. It never refers to the Crucifixion, but to the Ascension", *The Gospel according to St. John*, I, Edinburgh (1928) 217.

por no hablar de las sugerencias, por otra parte bastante claras, de la última cena, la verdad histórica del hecho, Ioh. 6, 62; 20, 17, completando así, como otras veces, dentro de sus métodos histórico-literarios, los relatos de los Sinópticos.

En estas condiciones la elección no es dudosa para el historiador del Señor: o se borra, por la misma razón de faltarnos la coincidencia de los cuatro evangelistas, una gran parte de nuestros evangelios, o se admite el hecho histórico de la Ascensión de Jesús, como claramente atestiguado por dos, probablemente por tres, de nuestros cuatro evangelistas. Y hay que acentuar aquí lo arbitrario de estos procedimientos, por los que se hace callar a los testigos que afirman, para no escuchar sino a los que callan (41).

III — ESTUDIO DE LA TRADICION LLAMADA SEGUNDA Y TERCERA EN S. LUCAS

Si no se quiere formar un juicio parcial de las cosas, es preciso estudiar el doble relato de S. Lucas en todo su conjunto: no basta, como hace la mayoría de los críticos, señalar exclusivamente las desemejanzas, para concluir de ellas a un estadio evolutivo posterior de la tradición cristiana en el segundo relato; sino que con las desemejanzas hay que examinar juntamente las semejanzas, tantas en número y tan importantes, si se ha de lograr la visión integral de conjunto, y ellas dan muchas veces la clave para la explicación de aquéllas.

1° — Ausencia de toda rectificación en la introducción al segundo relato

Y lo primero que se impone a todo lector avisado, al entrar en el estudio de esa doble página y en el proemio mismo

---

(41) La frase es de Batiffol a propósito de los relatos de la Eucaristía: "Nous ne pouvons vraiment pas ne pas souligner ce qu'a d'arbitraire le procédé par lequel on fait taire les témoins qui affirment, pour n'écouter que ceux qui ne disent rien", *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament, Études d'Histoire et de Théologie Positive,* II³, Paris (1906) 59.

transición que las une, es que no tiene reparo ninguno su autor en recordar y hacer, por decirlo así, nuevamente suyo el relato final del evangelio, Act. 1, 1-3: "El primer libro te escribí, oh Teófilo, acerca de todo cuanto empezó a hacer y enseñar Jesús hasta el día en que, después de dar órdenes por el Espíritu Santo a los Apóstoles por él escogidos, fué recibido en alto."

En esa su introducción está bien lejos S. Lucas de abrigar la menor idea de rectificación respecto de su relato final del evangelio: al contrario, alude francamente a él como a algo en que nada tiene que quitar, aunque tal vez sí algo que añadir, para completar con mayor riqueza de información el cuadro (42). Un autor que da paso por primera vez en la literatura cristiana a una leyenda de las proporciones que suponen los críticos, tan distinta y hasta tan contradictoria de su primera versión, estampada al final del evangelio, bien se hubiera guardado de aludir tan ingenuamente a ella, y más con fórmulas que implican su aprobación explícita; y, sin embargo, es la imposibilidad psicológica en que se le coloca a S. Lucas con esa interpretación de las cosas (43).

---

(42) Lo notaron ya bien de Wette-Overbeck, al responder a los que suponían en los 40 días del segundo relato una corrección del primero, de parte del mismo S. Lucas, *Kurze Erklarung der Apostelgeschichte*. Leipzig (1870) 8.

(43) Coinciden igualmente en este afán de crear imposibilidades psicológicas en el autor del relato, tanto los defensores de la autenticidad literaria de esta página, como sus impugnadores. Gercke, que hará ver ese aspecto inverosímil de sus contrarios, cae en la misma inverosimilitud, al atribuir a su interpolador anónimo lo que aquellos atribuían a S. Lucas: "Ein Interpolator schmuggelte vielmehr eine Erzählung von der Himmelfahrt ein, die der des Lucas wie den Andeutungen des Paulus widerspricht, und die offenbar die Erzählung, mit der das Luc.-Ev. schliesst, berichtigen sollte; vielleicht lehnte sie sich deshalb an den Wortlaut des Luc.-Ev. an. Dabei strich dieser unbekannte Überarbeiter des δεύτερος λόγος die Angaben des Lucas über Inhalt, Zweck und Quellengrundlage seines Buches, und das mit Recht, da in Folge der Uberarbeitung diese Angaben nicht mehr stimmten; dagegen liess er die Widmung an Theophilos und die gedrängte Übersicht über den πρῶτος λόγος stehen, ohne zu bemerken, dass er damit eine seiner eigenen Interpolation widersprechende Äusserung als Handhabe einer späteren Kritik im Texte beliess", *Der δεύτερος λόγος des Lukas und die Apostelgeschichte*, pp. 390-391. Y para acusar más esa imposibilidad psicológica, hasta le supone al interpolador retocando todavía esos dos primeros versículos mismos: "Aber nicht einmal die erste Hälfte der Vorrede scheint er ganz unangetastet gelassen zu haben", *ibid.* p. 391. Sólo que también en

No faltan quienes, como Schleiermacher (44) y Alberto Réville (45), hablan de rectificaciones, si no explícitas y formales, porque no las pueden presentar, sí implícitas y virtuales, de parte de S. Lucas. Pero en este punto les asiste toda la razón a Gercke (46) y a Ed. Meyer (47) cuando, calificando de obligada y pobre, además de inverosímil, esa solución, creen absolutamente imposible el que el mismo autor del tercer evangelio haya podido presentar, sin rectificación expresa, un segundo relato tan divergente y contradictorio del primero, y menos aún con una nueva recomendación formal y positiva.

Como tampoco faltan, aun en nuestros días, quienes, como W. Michaelis, defienden, renovando con ello interpretaciones antiguas de Bengel y de Meyer, que en el final del tercer evangelio no se trata de la Ascensión, sino de una aparición ordinaria, localizada en Betania (48), y que, por lo mismo, hol-

---

su hipótesis el supuesto interpolador dormía, incurriendo en los mismos inconvenientes e imposibilidades en que le hacía incurrir a S. Lucas la hipótesis de sus adversarios: "Allein dabei müsste er (Lukas) geschlafen haben, wenn er dei Unmöglichkeiten und Widersprüche nicht bemerkte. Oder hätte er sie etwa nicht bemerken wollen?", *ibid.* p. 379.

(44) "Die zweite (Erzählung) sieht aus wie eine Rektifikation der ersten", escribe con loable recato SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu,* p. 499.

(45) Con mayor decisión se expresa A. Réville: "L'auteur du trosième évangile s'est rectifié lui-même en évaluant dans les Actes à 40 jours la période pendant laquelle ces visions se succédèrent", *Jésus de Nazareth,* II, p. 428.

(46) "Der Verfasser könnte, meint man, mit seiner abweichenden Doppelerzählung die frühere Darstellung zu berichtigen beabsichtigt haben. Man traut damit dem Evangelisten zu, dass er den bereits edierten Exemplaren des Evangeliums ersetzt, wohl aber durch eine concurrierende Darstellung seines neuen Werkes in den Schatten zu stellen versucht habe, und das ohne dieses Sachverhältnis mit einem Worte anzudeuten. Diese Notherklärung ist an sich unwahrscheinlich genug, sie lässt sich aber auch vollständig widerlegen durch Betrachtung sowohl der Unklarheiten der AG. und der sachlichen Widersprüche der AG. mit dem Luc.-Ev. wie auch der formellen Verknüpfung beider und besonders der Einführung der Auferstehungsgeschichte", A. GERCKE, *Der* δεύτερος λόγος *des Lukas un die Apostelgeschichte,* pp. 381-382.

(47) "Vergeblich haben theologische Interpreten darüber hinwegzutäuschen gesucht und etwa behauptet, am Schluss des Evangeliums sei von der wirklichen abschliessenden Himmelfahrt die Rede, oder Lukas berichtige hier stillschweigend seine frühere Darstellung — wenn eine derartige, schon an sich höchst unwahrscheinliche Annahme richtig wäre, musste er sich ganz anders ausgedrückt haben", Ed. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums,* I, p. 39.

(48) W. MICHAELIS, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, TB, IV (1925) 106-107.

gaba toda rectificación, de parte de S. Lucas, al dar por primera vez su único relato de la Ascensión al principio de los Hechos. Pero una tal interpretación choca contra la realidad de los textos en Lc. 24, 50-53; y está, desde luego, descartada por el hecho mismo de la interpretación contraria, dada al relato final del evangelio como relato de la Ascensión por S. Lucas, Act. 1, 1-3.

2º — El triple cuadro en que se dividen los relatos

Y esa primera impresión producida por la ausencia de toda rectificación al principio de los Hechos, se confirma con la lectura y examen de los relatos mismos. Después de un breve informe sobre los 40 días de apariciones que median entre la Resurrección y la Ascensión en Act. 1, 3—informe que ha dado pie principalmente a las teorías de la evolución en la leyenda antes expuestas, y que por su misma importancia merece un estudio aparte dentro de este mismo capítulo—, resaltan tres cuadros plenamente diferenciados entre sí, que se suceden uno en pos de otro, correspondiéndose mutuamente dentro de un paralelismo perfecto en cada uno de ellos.

PRIMER CUADRO — Las últimas instrucciones del Señor

Lc. 24, 44-50. Y díjoles: Ved ahí lo que os decía cuando estaba aún con vosotros: que era necesario que se cumpliese todo cuanto está escrito de mí en la ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos. Entonces les abrió el entendimiento para que entendiesen las Escrituras. Y les dijo: Así estaba ya escrito, y así era necesario que el Cristo padeciese y que resucitase de entre los muertos al tercero día. Y que en nombre suyo se predicase la penitencia y el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando por Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas. Y yo voy a enviaros la promesa de mi Padre; entretanto, permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fortaleza de lo alto.

Act. 1, 4-9. Y por último, comiendo con ellos, les mandó que no partiesen de Jerusalén, sino que esperasen el cumplimiento de la promesa del Padre, la cual oísteis de mi boca. Y es que Juan bautizó con agua, mas vosotros habéis de ser bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días. Entonces los que se hallaban presentes le hicieron esta pregunta: Señor, ¿si será éste el tiempo

en que has de restaurar el reino de Israel? A lo que respondió Jesús: No os corresponde a vosotros el saber los tiempos y momentos que tiene el Padre reservados a su poder soberano. Recibiréis, sí, la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y me seréis testigos en Jerusalén, y en toda la Judea, y Samaría, y hasta los confines del mundo.

SEGUNDO CUADRO — La Ascensión de Jesús al cielo

Lc. 24, 50-52. Después los sacó afuera, camino de Betania: y levantando las manos, les echó su bendición. Y mientras los bendecía, se fué separando de ellos y elevándose al cielo.

Act. 1, 9-12. Dicho esto, se fué elevando a la vista de ellos por los aires: hasta que una nube le encubrió a sus ojos. Y estando atentos a mirar cómo iba subiéndose al cielo, he aquí que aparecieron cerca de ellos dos personajes con vestiduras blancas, los cuales les dijeron: Varones de Galilea, ¿por qué estáis ahí parados mirando al cielo? Este Jesús que, separándose de vosotros, se ha subido al cielo, vendrá de la misma suerte que le acabáis de ver subir allá.

TERCER CUADRO — La vuelta a Jerusalén, vida de oración

Lc. 24, 52-53. Y habiéndole adorado, regresaron a Jerusalén con gran júbilo. Y entraban de continuo en el templo, alabando y bendiciendo a Dios. Amén.

Act. 1, 12-15. Después de esto, se volvieron los discípulos a Jerusalén, desde el monte llamado de los Olivos, que dista de Jerusalén el espacio de camino que puede andarse en sábado. Entrados en la ciudad, subiéronse a una habitación alta, donde tenían su morada Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo y Simón el Zelador, y Judas de Santiago. Todos los cuales, animados de un mismo espíritu, perseveraban juntos en oración con las piadosas mujeres, y con María, la madre de Jesús, y sus hermanos.

Y, cosa de notar: ese triple cuadro en que se divide el relato de la Ascensión, es caso único entre todos los esquemas de apariciones del Resucitado, y exclusivo de esta última aparición del Señor. Sólo tiene un paralelo fuera del doble relato de S. Lucas, en la aparición también final de Mc. 16, 14-20, donde es fácil distinguir otros tres cuadros análogos que se corresponden: 1) el de las instrucciones del Señor, Mc. 16, 14-19; 2) el de su Ascensión, Mc. 16, 19; 3) y el de la predicación apostólica por todo el mundo, Mc. 16, 20.

3' — Identidad del fondo escénico general en esos cuadros

Paralelamente a esa identidad en los cuadros corre la identidad del fondo escénico general en todos ellos. El diálogo de Jesús con sus discípulos, dentro del primer cuadro, se desarrolla aquí, como allí, en el interior de una casa de Jerusalén, y, según los Hechos, estando con ellos Jesús a la mesa, Act. 1, 4: συναλιζόμενος. Lo que se indica aquí al principio, se apunta allí en el término de ese mismo cuadro, Lc. 24, 50: ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν. Después de sus últimas instrucciones es cuando Jesús los saca fuera de la ciudad hasta aquel punto del Olivete, donde se toma el camino para Betania.

Esta misma localización de la escena se dejaba ya entender por la orden expresa de Cristo, de no abandonar la ciudad hasta ser revestidos de la virtud de lo alto, Lc. 24, 49; Ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει, ἕως οὗ ἐνδύσεσθε ἐξ ὕψους δύναμιν. Act. 1, 4: Καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός.

Y viene aún confirmada por la indicación final, coincidente en ambos, del regreso a Jerusalén, como el punto de partida de su camino al Olivete, Lc. 24, 52: Καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ. Act. 1, 12: Τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος.

Nótese el fondo escénico paralelo del relato final de Mc. 16, 14: ὕστερον δὲ ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη. Le falta, en cambio, a Lc. 24, 44-53, el motivo de la comida, aunque los efectos de perspectiva flotantes de la perícopa anterior, con un motivo análogo en Lc. 24, 41-43, permiten al evangelista, en su marcha ya rápida hacia el término, colocar en ese fondo escénico, aparentemente común, su primer relato.

Con todo, L. Brun ha querido ver en la fórmula introductoria συναλιζόμενος de Act. 1, 4, un enlace intencionado con el motivo paralelo de Lc. 24, 41-43, de parte del autor, y sólo así cree poder explicarse, ya que no justificarse, las incoherencias y cambios constantes de perspectiva que se observan

a lo largo del diálogo en Act. 1, 6, 9, dentro del primer cuadro (49).

No creemos ni en esos enlaces intencionados, ni en esas incoherencias y cambios constantes de perspectiva, de que nos habla el profesor de Oslo. Es verdad que modernamente se ha manejado esta arma contra la historicidad del relato: cree, por ejemplo, Goguel que hay falta de unidad en el cuadro, pues después de empezar por un motivo de convite familiar, Act. 1, 4, pasa luego al aire libre, Act. 1, 6, para terminar, por fin, en la cumbre del Olivete, Act. 1, 12. Y buscando una explicación a esas incoherencias, nos habla Goguel de una doble tradición, fundida aquí por el redactor del libro de los Hechos: la que ponía las últimas instrucciones de Jesús en una casa particular de Jerusalén, y la que las ponía al aire libre, no lejos de la ciudad (50).

Cadbury, por su parte, insistiendo en las mismas supuestas incoherencias, cree acabar con ellas, si sustituímos συναλιζόμενος por συναυλιζόμενος, y ponemos esa escena desde un principio, no en una casa particular de Jerusalén y estando Jesús con sus discípulos a la mesa, sino "vivaqueando con

---

(49) "Sehr auffallend ist es aber nun, dass die ganze Geschichte in der einleitenden Notiz 1, 4a mit einem gemeisamen Mahl des Auferstandenen und der Jünger in Verbindung gebracht wird (συναλιζόμενος). Das stimmt mit der Fortsetzung des Berichtes V. 4b-8 und namentlich mit dem Abschluss desselben V. 9 fl. ("Und als er dies gesagt, ward er unter ihrem Zuschauen in die Höhe gehoben, und eine Wolke nahm ihn von ihren Augen weg") sehr schlecht überein... Es liegt dem Gesamtbericht 1, 4-11 offenbar keine klare, von Anfang bis zum Schluss festgehaltene Anschauung zugrunde. Die Darstellung scheint nur so erklärt werden zu können, dass der Verfasser mit dem einleitenden συναλιζόμενος an das Lk 24, 41-43, angedeutete Motiv des Mahles anknüpft, dann aber ohne Rücksicht auf dieses Motiv fortsetzt (vgl. οἱ συνελθόντες V. 6) und abschliesst (V. 9 fl.)", L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, pp. 55-56.

(50) "Le récit de l'Ascension (1, 4-12) manque d'unité: il commence au cours d'un repas pendant lequel Jésus recommande à ses disciples de ne pas quitter Jérusalem avant d'avoir reçu l'effusion de l'Esprit. L'intérêt est concentré sur l'entretien de Jésus avec ses disciples; puis, sans que cela soit d'ailleurs nettement indiqué, le lieu de la scène change. A partir du verset 6 on est en plein air, sur la Montagne des Oliviers (cf. 1, 12). La dualité de tradition indiquée par ce changement de lieu est confirmée par l'allure du verset 6, qui paraît le commencement d'un récit. Le rédacteur a donc, dans l'épisode de l'ascension combiné ou trouvé déjà combinées deux traditions qui plaçaient le dernier entretien de Jésus avec ses disciples, la première au cours d'un repas, la seconde en plein air", M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, III, Paris (1922) 172-173.

ellos", como él dice, al aire libre en los alrededores de la ciudad ([51]).

Confesamos que nos resultan desconcertantes esas afirmaciones, por lo dogmáticas, ni comprendemos la incoherencia que hay en iniciar una conversación mientras se está a la mesa, para proseguirla luego camino del Olivete hasta llegar a su cumbre. Aparte de que tampoco está claro en el texto si la fórmula de Act. 1, 6, οἱ μὲν οὖν συνελθόντες, implica un cambio de decoración fuera ya de la ciudad, según cree Jacquier ([52]), o supone más bien una simple continuación del diálogo en una conversación de sobremesa, según piensan otros con Zahn ([53]). Ni la fórmula misma de Act. 1, 9: καὶ ταῦτα εἰπών ἐπήρθη, exige un enlace cronológicamente inmediato entre las últimas instrucciones de Jesús y su Ascensión a los cielos. Ese sería el caso, de estar el participio en presente; pero está en aoristo, εἰπών, denotando una acción pasada con relación a la acción del verbo principal ἐπήρθη.

---

(51) "Commentators have assumed that the first verses belong to Jerusalem proper and to the same meal there as is recorded in Luke 24, 50 ff. while later the scene suddenly changes. But if συναλιζόμενος means *living with them in the open,* then the reader is already aware that in spite of the command not to depart from Jerusalem the company is not actually in Jerusalem but bivouacking in the neighbourhood", CADBURY, *Lexical Notes on Luke-Acts,* JBL, XLV (1926) 316.

(52) "Si au contraire, nous adoptons le sens de: *mangeant en commun avec eux,* la conversation de Jésus avec ses apôtres a eu lieu dans une salle et pourrait se rapporter à une de celles que mentionne Luc. 24, 41-48, ou Jean 20, 19 et 26. Dans ce cas, il y aurait solution de continuité entre I, 1-5 et v. 6, où la scène paraît se placer en plein air et être distincte de la première", *Les Actes des Apôtres,* Paris (1926) 12.

(53) "Bezeichnet συναλιζόμενος für sich Beteiligung an einem gemeinsamen Mahl, ein zu Tische sitzen, so bedurfte es des μετ' αὐτῶν um so weniger, da das αὐτοῖς hinter παρήγγειλεν nur ausdrücklicher sagt, was nach dem Zusammenhang mit v. 3 ohnehin ausser Zweifel steht, dass nämlich Jesus mit niemand anders, als mit den Ap. Tischgemeinschaft gepflogen hat .. Auch dann noch war für jeden gutwilligen Leser deutlich, dass alle in v. 4-8 berichteten Reden und Gegenreden *Tischgespräche* Jesu mit den Ap. waren, also nicht im Freien oder auf Wanderung, sondern in einem Hause an gedeckter Tafel, stattgefunden haben. Genau so deutlich und mit dem gleichen Recht, wie Jo 13, 2 mit καὶ δείπνου γενομένου von einer allgemeinen Aussage über das Verhalten Jesu zu seinen Jüngern am letzten Abend zur Erzählung von der Fusswaschung übergeht, sagt Lc. *und zu Tische sitzend* (d. h. bei gemeinsamer Mahlzeit), *befahl er ihnen, von Jerusalem sich nicht zu entfernen, sondern auf die Verheissung des Vaters zu warten*", *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], pp. 26-27.

Y la verdad, que, a la luz del relato paralelo del tercer evangelio, parece más sólida la posición de Zahn, que hace mediar entre esas instrucciones y la Ascensión misma el camino de Jesús al Olivete. En efecto, después de las instrucciones es cuando el tercer evangelista le hace salir, acompañado de los suyos, en esa dirección, Lc. 24, 50: ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν. No parece probable ahí un sentido de pluscuamperfecto: "Y entretanto, los había sacado hasta el punto de donde parte el camino que conduce a Betania." Tendríamos, pues, en el participio de aoristo de Act. 1, 9: καὶ ταῦτα εἰπών... ἐπήρθη, un sentido idéntico al de la forma resuelta: ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν, del relato paralelo de la Ascensión en Mc. 16, 19. Así, esa conexión inmediata, sugerida por la fórmula de Act. 1, 9, no pasaría de ser aparente y engañadora ([54]).

Tampoco deja de hacer fuerza la construcción análoga del mismo S. Lucas, en el proemio-transición de Act. 1, 2: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις ἀνελήμφθη. Es claro que en el relato final del evangelio, al que ahí se alude, las órdenes postreras del Señor tienen lugar en Jerusalén, sale después Jesús con sus discípulos hacia Betania, y mientras los bendice con las manos levantadas en alto, va por fin elevándose al cielo: es decir, que tampoco aquí existe una conexión cronológicamente inmediata entre el participio ἐντειλάμενος y el verbo principal ἀνελήμφθη, y nótese, sin embargo, que la construcción es idéntica, y la afirmación también paralela.

Esta es la interpretación ardientemente propugnada por Zahn: después de apoyarla, principalmente, en el informe del

---

([54]) Es la opinión decidida de T. Zahn cuando escribe: "Wenn von diesem letzten Gespräch zwischen Jesus und den Aposteln (v. 4-8) mit ταῦτα εἰπόντος αὐτοῦ (nach A) *oder* καὶ ταῦτα εἰπών (nach B) zur Erzählung von der Himmelfahrt übergegangen wird, so scheint die Annahme berechtigt, dass *Lc* an irgend einer früheren Stelle unmerklich und stillschweigend eine Veränderung des Schauplatzes als geschehen vorausgesetzt habe. Denn das v. 4 ff. Erzählte hat sich bei Tische, also in einem Hause zugetragen, die v. 9-11 berichteten Vorgänge dagegen können nur unter freiem Himmel, nach v. 12 an oder auf dem Ölberg stattgefunden haben. Der Schein aber trügt", *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], p. 36.

mismo Lc. 24, 50, concluye que la fórmula de Act. 1, 9, sólo pretende indicar que la Ascensión, aludida ya en Act. 1, 2, tuvo lugar después de esas conversaciones de sobremesa (55). Nosotros no excluiríamos, con todo, la posibilidad de una conexión inmediata entre esas postreras palabras de Jesús y su Ascensión a los cielos, conexión que parece sugerir siempre la fórmula de Act. 1, 9: καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη. Los dos relatos de S. Lucas en ese caso se armonizarían, o porque se anticipó en Lc. 24, 44-50, según métodos literarios bien conocidos en la pluma del tercer evangelista, todo lo referente a las últimas instrucciones del Señor, o porque los motivos del cenáculo se repitieron, en parte, a lo largo del camino: las despedidas son psicológicamente propicias a esas repeticiones, y más cuando, como en nuestro caso, la separación es de por vida, y las órdenes últimas que se legan como un testamento, van a decidir de los destinos del mundo.

Esto, por lo que hace al fondo escénico del primer cuadro: el del segundo y tercero está aún más definido con plena correspondencia en ellos. La escena de la Ascensión se coloca unánime fuera de la ciudad, a un kilómetro de distancia poco más o menos, y no lejos de Betania, sobre la cumbre del Olivete, Lc. 24, 50-52; Act. 1, 9-13; para cerrarse, por fin, el relato con el cuadro de los discípulos congregados a su vuelta

(55) Las razones de Zahn, con las que coincide en parte nuestra exposición anterior, aunque no definitivas, hacen fuerza, sobre todo las dos primeras arriba apuntadas: "Erstens hat *Lc* am Schluss des Ev's, an den der Leser der AG bis dahin nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die Form des Berichtes immer wieder erinnert wurde, das Verlassen des Ortes, wo das letzte Beisammensein Jesu mit den Ap. und deren Beauftragung mit der Predigt des Ev's in aller Welt stattfand, umständlich beschrieben (Lc 24, 50), womit auch gesagt war, dass die vorher (v. 44-49) berichtete Rede Jesu in einem Hause zu Jerusalem stattgefunden hat. Zweitens würde sich *Lc* mit seinem eigenen Ev, auf das er sich AG 1, 1, so unmissverständlich zurückbezieht, in Widerspruch gesetzt haben, und zwar ohne Stütze in aller sonstiger Überlieferung.. Endlich drittens hat sich gezeigt, dass *Lc* an der einzigen früheren Stelle der AG, wo man den Scenenwechsel zwischen den Zeilen lesen musste (v 6), vielmehr auf den Anfang der Erzählung (v. 4) zurückgegriffen hat (s. o S. 30), der Leser also auf dem Schauplatz der Erzählung von v. 4-5 festgehalten wird. *Lc* will also mit den einleitenden Worten von v. 9 nur sagen, dass die Auffahrt Jesu, auf die er schon 1, 1 hingewiesen hatte, nach den Tischgesprächen von v. 4-8 erfolgt sei", *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], pp. 36-37. Tal vez la conclusión última es demasiado limitada en ese contexto.

en el cenáculo, y simultaneando cada día esa vida de oración privada con las alabanzas divinas en el templo. En sus cuadros respectivos puntualizaremos más estos informes, con los problemas que suscitan. Basta ahora haber indicado esa identidad del fondo escénico general en todos ellos.

4º — Los Apóstoles, testigos probablemente únicos del misterio

No es éste un punto que pueda definirse con certeza en el estudio comparativo de los dos relatos, si bien nos inclinamos a creer como más probable que los Apóstoles fueron los testigos únicos del misterio. Poco preciso sobre el particular el relato final del tercer evangelio, y con efectos de perspectiva que parecen prolongarse hasta nuestra escena, 40 días después, de no conocer sus métodos literarios, diríamos que S. Lucas concibe presentes al acto, además de los Apóstoles, a los otros congregados con ellos aquella tarde primera de la Resurrección, a la llegada de Cleofás y su compañero, pues une las dos perícopas, cronológicamente tan distantes, con el simple enlace Lc. 24, 44: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς, como si continuara todavía la escena con los mismos interlocutores.

Pero el relato segundo de los Hechos, con sus indicaciones más precisas sobre los testigos del misterio, ilumina no poco el horizonte:

1) Ya en el sumario-resumen del primer libro, y aludiendo a su relato final de la Ascensión, presenta el autor a los Apóstoles como los únicos depositarios de las últimas órdenes dadas por Jesús antes de subir al cielo, Act. 1, 2: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη.

2) Las apariciones mismas de los 40 días que preceden, se enlazan directamente con los Apóstoles en el contexto inmediato de Act. 1, 3: οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς, no porque otros no participaran también de esas apariciones, sino porque ellos, los testigos oficiales de la Resurrección de Cristo, eran el objeto prin-

cipal de aquellas pruebas tan repetidas y sensibles de la realidad del gran hecho, como eran también los depositarios auténticos de sus enseñanzas sobre el Reino de Dios.

3) Continúa el mismo enlace con los Apóstoles, al abrirse el cuadro primero de los tres que componen la escena de la Ascensión, Act. 1, 4: καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι.

4) Otro tanto sugieren las palabras de los ángeles a los que, presentes al misterio, siguen aún con la mirada fija en el cielo, Act. 1, 11: ἄνδρες γαλιλαῖοι, τί ἑστηκατε βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν. Los Once, en efecto, eran galileos, y sólo Judas el de Iscarioth, el último de los Doce, hoy ausente, procedía de la Judea; tal vez el término mismo griego ἄνδρες viene aquí, como otras veces en S. Lucas, en sentido propio y exclusivo de *varones*.

5) Y hasta el desenlace mismo del relato, con la lista completa de los Once, que, de vuelta ya del Olivete, suben a la cámara superior, Act. 1, 12-14: τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν. καὶ ὅτε εἰσῆλθον, εἰς τὸ ὑπερῷον ἀνέβησαν οὗ ἦσαν καταμένοντες, ὅ τε Πέτρος καὶ Ἰωάννης, καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἀνδρέας, Φίλιππος καὶ Θωμᾶς, Βαρθολομαῖος καὶ Ματθαῖος, Ἰάκωβος Ἀλφαίου καὶ Σίμων ὁ ζηλωτὴς καὶ Ἰούδας Ἰακώβου, para juntarse allí con las piadosas mujeres, con María, la madre de Jesús, y sus hermanos, Act. 1, 14: οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξὶν καὶ Μαριὰμ τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ.

6) Estos resultados se confirman todavía por el estudio del contenido de las últimas instrucciones del Señor, porque, si bien se congregan con los Once, en espera del cumplimiento de la promesa del Padre, hasta casi 120 hermanos, Act. 1, 15, claro es que los testigos oficiales de Cristo y los pregoneros de su Evangelio en Jerusalén, y en toda la Judea, y Samaría, y hasta los últimos confines de la tierra, son los Apóstoles, con S. Pablo, en el libro de los Hechos. Así, al tratarse de la elección de Matías, aunque muchos de los presentes en el cenáculo habían sido testigos de la vida pública del Señor, levantándose

Pedro propone a la asamblea se elija uno, que, perteneciendo al Colegio Apostólico con ellos, sea testigo de la Resurrección de Cristo, Act. 1, 21-25: δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ Κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων.

Y la mañana de Pentecostés, adelantándose el mismo Pedro, rodeado de los Once, hacia la multitud, para dar razón de los hechos, se adjudica a sí y los demás miembros del Colegio Apostólico ese título de testigos de Cristo, Act. 2, 14: ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγξατο αὐτοῖς· Ἄνδρες Ἰουδαῖοι... τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ Θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες (56).

7) Lo mismo se desprende del relato, según muchos paralelo, de Mc. 16, 14-20. Estando los Once sentados a la mesa, preséntase por última vez Jesús entre ellos, Mc. 16, 14: Ὕστερον δὲ ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη, y después de sus órdenes sobre la evangelización universal, que recuerdan la misión paralela recibida de Cristo en Mt. 28, 16-20 (también aquí figuran sólo los Once), continúa el evangelista, Mc. 16, 19-20: ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ. ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ Κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων. La misma obra de predicación apostólica aquí indicada es obra de los Once.

8) Y se podría añadir aún el testimonio de S. Pablo, I Cor. 15, 7: εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν: una aparición a todos los Apóstoles, colocada al fin de toda la serie de las apariciones precedentes (entre ellas, aquella a los 500 hermanos), y a la que sólo sigue, fuera del orden regular de las demás, la de la conversión de Saulo, no puede ser otra que la de la Ascensión narrada por S. Lucas, como escribe Godet (57).

(56) Algo parecido pudiera decirse de varios otros pasajes, como Act. 5, 32; 10, 41; 13, 31, antes estudiados.

(57) "Paul mentionne expressément une apparition *à tous les apôtres*, I Cor. XV, 7. Placée à la suite de toute la série des apparitions précédentes

El P. Florentino Ogara ha apurado recientemente como nadie las probabilidades de la opinión contraria, pero sin acabar de convencernos con sus pruebas ([58]).

Por lo que hace al paralelismo del οἱ συνελθόντες, en Act. 1, 6, y del τῶν συνελθόντων, en Act. 1, 21, que urge especialmente el Padre a favor de un sentido más amplio que el de los Apóstoles en nuestro caso ([59]), creemos que no pasa de ser aparente. En efecto, de la doble construcción y del doble sentido que tiene el verbo συνέρχομαι: 1) *acudir a un mismo lugar, congregarse*, con aposición de lugar o sin ella; y 2) *ir, andar con alguno*, con el complemento indirecto, implícito o explícito, en dativo, no hay duda de que Act. 1, 6: οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρώτων αὐτὸν λέγοντες, pertenece a la primera categoría, y su sentido es: *Los que se habían congregado*, pues, le preguntaban diciendo ([60]). Como tampoco hay duda de que Act. 1, 21-23: δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ Κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων, pertenece a la segunda, y su sentido es: "Conviene, pues, que uno de éstos aquí presentes, *que anduvieron con nosotros* todo el tiempo que entró y salió entre nosotros el Señor Jesús, desde el bautismo de Juan hasta el día en que fué recibido en alto, sea juntamente con nosotros testigo de su Resurrección" ([61]).

(parmi lesquelles celle aux 500), et immédiatement avant celle qui a décidé de sa propre conversion, cette apparition ne peut être que celle de l'ascension, telle que la raconte Luc", *Commentaire sur L'Evangile de Saint Luc*, II², Paris-Neuchâtel (1872) 463.

(58) *De Ascensionis Christi spectatoribus*, *Gregorianum*, XIV (1933) 37-61.

(59) *Ibid.* pp. 43-44.

(60) Como escribe el P. Zorell, con la exactitud que le es propia: "Ubi verte: ii igitur qui convenerant", *Novi Testamenti Lexicon Graecum*², Parisiis (1931) cols. 1271-1272, coincidiendo en ello con la Vulgata latina: "Igitur qui convenerant, interrogabant eum dicentes." Preguntan así, según S. Crisóstomo, los discípulos todos unidos, para asegurar la respuesta: ὅταν τι μέλλωσιν ἐρωτᾷν οἱ μαθηταί, ὁμοῦ προσέρχονται. τοῦτο δὲ ποιοῦσιν, ἵνα τῷ πλήθει δυσωπήσωσιν, *In Acta Apostolorum homilia II*, 1 (PG, IX, 25).

(61) Supone erróneamente el P. Ogara que la construcción es idéntica en ambos pasajes: "Ex quo facile conicitur etiam v. 6 eos *qui convenerant*, non adeo designare Apostolos, quam eos qui Apostolis adiuncti erant. Nam

Como οἱ συνελθόντες en Act. 1, 6, son *los congregados, los presentes;* así τῶν συνελθόντων en Act. 1, 21, son *los que anduvieron con los Apóstoles* los caminos del Señor durante su ministerio público (62), y la idea de *congregados* o *presentes* se halla ahí más bien en ἕνα τούτων (63).

Tampoco creemos se pueda urgir la indicación de Lc. 24, 33: καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, a favor de la misma sentencia, como si esos mismos testigos agraciados de la tarde de la Resurrección continuaran siéndolo de la escena de la Ascensión a los 40 días en Lc. 24, 50: ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν. Pedirle en ese contexto, desligado cronológicamente del anterior, al pronombre demostrativo αὐτούς el sentido y enlace inmediato que se quiere, es demasiado pedir dentro de los métodos literarios de los evangelistas, y en particular de S. Lucas. El argumento tendría fuerza en la hipótesis falsa de la crítica racionalista, que supone el relato final de Lc. 24, 44-53, la tarde misma primera de la Resurrección de Cristo. Por lo demás, a quien se empeñara en sostener ese argumento, le opondríamos el caso contrario paralelo de Mc. 16, 14-20: ὕστερον δὲ ἀνακειμένοις αὐτοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη, καὶ ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν... καὶ εἶπεν αὐτοῖς... ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ (64).

---

etsi in versu 6 absolute dicitur sine addito termino, et postea v. 21 terminus exprimitur, id tamen non magni momenti videbitur complexum narrationis consideranti, et utriusque rei proximitatem", *art. cit.* p. 43.

(62) "Eorum qui nobiscum itinera fecerunt", como traduce el P. ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon Graecum*[2], col. 1272.

(63) No parece, pues, exacto afirmar como afirma en su artículo el P. Ogara: "Cum Apostolus Matthias eligitur, conditio praevia est ut sit unus ex *his qui convenerant ad Apostolos*... Norma autem est ut candidatus ad eos pertineat, qui vitae publicae Jesu testes seu *martyres* esse possint; et hi quidem non quomodocumque, sed ex his viris *qui nobiscum sunt congregati*. Sed si requiras quomodo hi *qui cum Apostolis* (*nobiscum*) *sunt congregati* in textu graeco designentur, videbis idem omnino vocabulum, eandem locutionis conformationem, eandem veluti tesseram adhiberi: sunt enim οἱ συνελθόντες", *art. cit.* pp. 43-44.

(64) Otros argumentos más secundarios en defensa de la misma opinión pueden verse en el artículo citado del P. Ogara. En particular, los escrúpulos que siente en atribuir a los Apóstoles la pregunta sobre la restauración del reino de Israel: "Non libenter nisi re ipsa omnino coactus equi-

IV — PARALELISMOS Y VARIANTES DENTRO DEL PRIMER CUADRO

Ha sido mérito de L. Brun el haber orientado modernamente en este punto las ideas hacia la tesis de la identidad del doble relato de la Ascensión de S. Lucas, con pequeñas variantes propias de todo duplicado; y sus conclusiones son tanto más estimables, cuanto que vienen formuladas, después de someter a un minucioso estudio comparativo las dos páginas, dentro del método histórico de la formación de las tradiciones.

Por lo que hace en concreto al primer cuadro de las instrucciones últimas de Jesús a los Once, el relato de los Hechos no pasa de ser, según el mismo Brun, una simple variante del de S. Lucas. Y, a la verdad, los motivos se suceden en ellos hasta con coincidencias verbales, si bien en diferente orden: a) la permanencia en la ciudad hasta la venida del Espíritu Santo; b) la promesa del Padre que vendrá pronto sobre ellos de lo alto; c) el testimonio que han de dar a Cristo en todo el mundo ([65]).

---

dem crediderim, Apostolos, post tantum cum Domino suscitato magisterium, tam crassam de regno quaestionem movisse, quae in aliis nihil habet quod admirationem moveat", *ibid.* pp. 45-46, pueden serenarse ante la exégesis patrística de un CRISÓSTOMO, por ejemplo, *In Acta Apostolorum homilia II*, 1: Οὔπω γὰρ ἦν τὸ Πνεῦμα διδάξαν αὐτούς... Ταῦτα οὕτω πυνθάνονται, ὅτι περὶ τὰ αἰσθητὰ ἔτι διέκειντο, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως ὡς πρότερον· οὐδὲ γὰρ οὐδέπω γεγένηντο βελτίους (PG, IX, 25).

(65) "Wie die Erzählung *AG* 1, 4-8 eine Variante der *Lk* 24, 36-49 mitgeteilten, längeren Erzählung", Lyder BRUN, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, p. 93. Y antes, en la p. 55: "Bei *Lk* tritt uns dann ein voll ausgeführtes Doppelbild entgegen 24, 36-43. 44-49. . In der zweiten Hälfte folgen dann die für die apostolische Wirksamkeit bedeutsamen Herrenworte (Schrifterklärung mit Missionswort, Verheissung)... Eine deutliche Variante der zweiten Hälfte *Lk*-Erzählung sowie des Himmelfahrtsberichts lesen wir in der *AG:* 1, 4-8. 9-11. Die Schrifterklärung des Auferstandenen ist allerdings hier weggefallen. Aber sonst kehren die Momente z. T. in wörtlicher Übereinstimmung, nur in etwas anderer Reihenfolge wieder: Verbot, die Stadt nicht zu verlassen vor Ausgiessung des Geistes *AG* 1, 4-5; *Lk* 24, 49b; Verheissung der Kraft des Geistes *AG* 1, 8: *Lk* 24, 49a; Auftrag zum Zeugnis *AG* 1, 8b; *Lk* 24, 48. 47b (besonders bedeutsam ist dabei die Wiederkehr der Stichworte ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρός, δύναμις, μάρτυρες, Ἰερουσαλήμ)", *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, p. 55.

1º — El motivo de la comida con los discípulos
συναλιζόμενος

Este primer cuadro se introduce en Act. 1, 4, con el motivo de una comida de Jesús con sus discípulos en Jerusalén συναλιζόμενος. En efecto, de las tres variaciones que se disputan el sentido de la palabra συναλιζόμενος en Act. 1, 4: 1) *estando con ellos a la mesa* (de σύν-αλ-ος = *compañero de sal o de mesa*), recuérdese 1 Esd. 4, 14: "Memores salis, quod in palatio comedimus", versión universalmente definida por los exegetas; 2) *reuniendo*, o *reuniéndose* (de ἀλής = *reunido*), versión representada por Steenkiste-Camerlynck-Vander Heeren (66); 3) *estando con ellos al aire libre*, o *pasando con ellos la noche al aire libre* (de αυλίζομαι), versión defendida, a base de la variante ortográfica συν-αυλιζόμενος, principalmente por Cadbury (67); apenas si cabe dudar de la elección. La primera es la traducción universalmente adoptada: a) por las antiguas versiones: la peschitto, la harclena, la bohaírica, la sahídica, la ármena; b) por todos los Padres que comentaron el texto de los Hechos: S. Efrén, S. Crisóstomo, Ecumenio, Teofilacto; c) por la inmensa mayoría de los exegetas modernos, así como por los mejores grecistas del N. T., en particular Preuschen-Bauer y Zorell en sus respectivos diccionarios (sólo Moulton, no se sabe cómo, se ha solidarizado en este punto con Cadbury); d) y viene, finalmente, sugerida por Act. 10, 41: καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι, οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἡμῖν, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτόν, como interpretaba ya el Crisóstomo (68), y que Cadbury reconoce co-

---

(66) *Commentarius in Actus Apostolorum*[7], Brugis (1923) 104.

(67) *Lexical Notes on Luke-Acts*, III, JBL, XLV (1926) 310-317. Y de nuevo, aunque con algunas vacilaciones, en una amplia nota que dedica a la palabra en su comentario a los Hechos, *The Acts of the Apostles*, BC, IV, pp. 4-6.

(68) Καὶ οὐδὲ τούτῳ ἠρκέσθη, ἀλλὰ καὶ τράπεζαν προσετίθει. Ὅπερ οὖν καὶ προϊὼν λέγει· καὶ συναλιζόμενος αὐτοῖς. Τοῦτο δὲ ἀεὶ καὶ

mo una grande dificultad para su propia sentencia (69).

Por otra parte, el sentido segundo y tercero arriba propuestos, ofrecen no pocos reparos en el caso. Así, el segundo, de *reunir*, o *reunirse*, aunque frecuentemente usado por los autores griegos desde los días de Herodoto, no dice bien aquí, tanto por tratarse de una persona sola, συναλιζόμενος παρήγγειλεν, contra el sentido colectivo (de un pueblo, de una muchedumbre, de las aguas dispersas que se congregan) que siempre envuelve en ese caso, como porque, en esa hipótesis, más que el participio de presente, se hubiera empleado el de aoristo, indicando una acción que precede a la del verbo principal παρήγγειλεν (70).

Tampoco nos satisface el tercer sentido, propugnado por Cadbury, por faltarle toda base documental seria, fuera de algún cursivo en los manuscritos griegos, a la pretendida variante συναυλιζόμενος en que se apoya. Ni el profesor de Harvard ha probado otra cosa que la posibilidad, o, si se quiere, la facilidad de ese cambio de αυ en α, que en el caso sería más bien reversivo, de α en αυ, según el testimonio de los códices. Y, lo que tal vez pesa más, esa interpretación está en pugna con la localización del primer cuadro en Jerusalén.

Ni es muy grave el reparo que se hace a la interpretación tradicional, al decir que ese sentido del verbo συναλίζομαι es más bien raro; pues no lo es tanto como se afirma. Conocido es el pasaje del Ps.-Clemente Romano, *Homilía XIII*, 4:

αὐτοὶ οἱ ἀπόστολοι τεκμήριον ἐποιοῦντο τῆς ἀναστάσεως λέγοντες· οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ. *In Acta Apostolorum homilia I*, 4 (PG, IX, 19).

(69) "The strongest argument in its favour is the parallel in X. 41 συνεπίομεν καὶ συνεφάγομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Cf. Luke XXIV. 43", BC, IV, 5.

(70) Como escribe el P. Prat: "On ne voit pas quel sens peut donner le participe συναλιζόμενος dans ce contexte. Si on le prend au moyen, on a *et réunissant, il leur recommanda*. Réunissant qui? Un complément est indispensable. Si on le prend au passif, on a *et se réunissant*. Mais un individu seul ne se réunit pas, à moins qu'on ne dise avec qui", *Jésus-Christ*, II, Paris (1933) 465-466. La glosa μετ' αὐτῶν, atestiguada por D e g p syr, podría facilitar ese último sentido, contra lo que afirma Zahn: "Auch das für *A* stark bezeugte μετ' αὐτῶν hinter συναλιζόμ. könnte dem Wort nicht zu dieser Bedeutung verhelfen", *Die Apostelgeschichte*, I³, p. 24; pero creemos se trata de una glosa posterior de la recensión occidental en ese texto.

βαπτίσαντες αὐτοὺς τρισμακαρίᾳ τινὶ ἐπονομασίᾳ, τότε αὐτοῖς συναλιζόμεθα (compárese el texto con la interpretación correspondiente de la misma *Homilía XIII*, 11: σὺν ἡμῖν ἁλῶν μεταλαβεῖν); y ese mismo sentido se confirma todavía, como lo reconoce Cadbury, por otro pasaje paralelo de sus *Recognitiones*, VII, 29: "Tunc cum eis cibum sumimus" (71). Y Th. Zahn añade, por su parte, una traducción griega anónima del Salmo 140, 4, atestiguada en las *Hexaplas* de Orígenes: μὴ συναλισθῶ ἐν ταῖς τερπνότησιν αὐτῶν, coincidente en ese sentido del verbo συναλίζομαι con las versiones de Símaco: μὴ δὲ συμφάγοιμι τὰ ἡδέα αὐτῶν, de S. Jerónimo: "*neque comedere in deliciis eorum*", en su *Psalterium iuxta Hebraeos* (edic. Lagarde, p. 144), y de los hebraístas modernos Delitzsch y Kautzsch (72). El P. Zorell, finalmente, cita otro pasaje del *Prado Espiritual* de Juan Moscho, muerto en 620: ὁ γὰρ διὰ τὴν ἄφατον αὐτοῦ φιλανθρωπίαν καὶ τοὺς ἀμέτρους αὐτοῦ οἰκτιρμούς, πάντα διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν παθών, καὶ τελώναις μὲν συναλισθείς, πόρνην δὲ μὴ ἀποστραφεὶς, καὶ λῃστὴν προσδεξάμενος, καὶ φίλος χρηματίσας ἁμαρτωλῶν, ὕστερον καὶ σταυρὸν προσεδέξατο (73). Creemos, pues, exacta la interpretación de Teofilacto, cuan-

(71) "There is no evidence for this meaning in the first and second centuries, but in Clem. Hom. XIII, 4 (repeated in the two *Epitomes*) Peter tells Mattidia that being a heathen she cannot eat with Christians: even relatives are separated; but if they be baptized, τότε δὲ αὐτοῖς καὶ συναλιζόμεθα. That this means *eat together with* is confirmed by the parallel passage in the *Recogn.* VI, 29; *tunc cum eis cibum sumimus*, BC, Part I, Vol. IV: *English Translation and Commentary*, p. 5.

(72) Dentro de su teoría sobre el origen arameo de la primera parte del libro de los Hechos, presenta Torrey el verbo συναλιζόμενος como un caso de traducción directa del arameo מִתְמַלַּח, que también significa comer la sal con alguno, *The Composition and Date of Acts*, Cambridge (1916) 65. Más justo Zorell, se limita a observar esa correspondencia de sentido entre nuestra palabra griega y la siriaca: "Confer syr. *etm.lah, etmallah* alicuius sale ac consortio frui: Payne-Smith, *Thes. Syr.* II, 2133 s.", *Novi Testamenti Lexicon Graecum*3, col. 1265.

(73) PG, LXXXVIIc, 2933. Compárese la frase de Juan Moscho en ese pasaje con la correspondiente de Lc. 15, 2: διεγόγγυζον οἵ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς. El mismo Zorell, con otros autores, citaba en su primera edición a Manetho, Περὶ γυναικὸς φαυλῆς, V, 339: πῆμα λυγρῷ γαμέτῃ συναλιζόμενον κακόηθες.

do escribe en su comentario a Act. 1, 4: καὶ γὰρ, φησὶν, ἐν τεσσαράκοντα ἡμέραις αὐτοῖς συνηλίζετο, τουτέστι, κοινωνῶν ἁλῶν καὶ κοινωνῶν τραπέζης (74). Así como la de Ecumenio, que reproduce en parte literalmente la del primero: «καὶ συναλιζόμενος». συνεσθίων καὶ πίνων· τουτέστι, κοινωνῶν ἁλῶν, κοινωνῶν τραπέζης (75).

Definido el sentido de συναλιζόμενος, queda por examinar si el motivo tiene su paralelo en el relato final de S. Lucas. L. Brun y A. Fridrichsen, en sus tendencias hacia la identificación de esos cuadros, han visto en la fórmula un enlace intencionado con Lc. 24, 41-43, de parte del autor; más, suponen que el paralelo entre esos relatos comienza, no se sabe por qué, desde Lc. 24, 36, y que Act. 1, 4-9, no es más que un breve resumen de Lc. 36-43 (76).

Toda esa construcción es bien frágil, y de Lc. 24, 36-44, no queda en Act. 1, 4-9, prácticamente, cuando se llega al estudio inmediato de los textos aun para L. Brun y Fridrichsen, sino el motivo de la comida con sus discípulos, Lc. 24, 41-43; Act. 1, 4; para nosotros, ni aun ese elemento común queda en pie, pues no resiste el estudio comparativo de los textos (77).

1) El motivo de la comida en Lc. 24, 41-43, es distinto

---

(74) *Expositio in Acta Apostolorum*, I, 4 (PG, CXXV, 508).

(75) *Commentaria in Acta Apostolorum*, 1, 4 (PG, CXVIII, 48). Véanse sobre este tema, además de los autores citados en el texto, William HATSCH, *The Meaning of Acts 1, 4*, JBL, XXX (1911) 123-128; BOWEN, *The Meaning of συναλιζόμενος in Acts 1, 4*, ZNW, XIII (1912) 247-259; A. van WELDHUIZEN, *Nieuwe Theol. Stud.* IV (1921) 135.

(76) "Die Darstellung scheint nur so erklärt werden zu können, dass der Verfasser mit dem einleitenden συναλιζόμενος an das *Lk* 24, 41-43 angedeutete Motiv des Mahles anknüpft... Er gibt eben nur ein kurzes Resumé von *Lk* 24, 36-51, jedoch so, dass er schon Gesagtes neu stilisiert und um einige neue Momente bereichert", Lyder BRUN, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Uberlieferung*, p. 56. Y más explícito todavía, si cabe, el segundo: "Es scheint mir dass die Komposition von Apgsch. 1, 3-12 sich erst dann erhellt, wenn man von der Identität mit *Luk* 24, 36 ff. ausgeht. Vor allen Dingen versteht man nur unter dieser Voraussetzung recht die literarische Funktion der Formel καὶ συναλιζόμενος V. 4... Warum wird aber dieses Moment mit einer Situationsangabe καὶ συναλιζόμενος versehen? An und für sich hättem sich diese Worte unmittelbar an V. 3 gut anschliessen können. Ich denke Lukas hat die Situationsformel angebracht unter dem Einfluss der individuell geschilderten und sachlich parallelen Szene *Lk* 24, 36-49", FRIDRICHSEN, *Die Himmelfahrt bei Lukas*, pp. 341.

(77) L. BRUN, *Die Auferstehung Christi*, pp. 55-56; A. FRIDRICHSEN, *Die Himmelfahrt bei Lukas*, pp. 340-341.

del motivo correspondiente en Act. 1, 4; no se habla allí propiamente de una cena común entre el Resucitado y los discípulos, sino que, para probarles la verdad de su Resurrección, apela Jesús a ese argumento de los sentidos, ante la desconfianza e incredulidad de los presentes: "¿Tenéis aquí algo de comer? Y le ofrecieron parte de un pez asado y de un panal de miel." Ni siquiera el "sumens reliquias dedit eis" de la Vulgata latina parece auténtico en el texto, pues falta en todos los principales códices griegos, tanto orientales como occidentales.

2) El cuadro, en ambas páginas, es también distinto: a) la escena de Lc. 24, 36-43, se desarrolla la tarde misma de la Resurrección, como escrupulosamente lo nota el evangelista dentro de la estructura literaria del capítulo, Lc. 24, 1: τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων... 13: ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ... 21: τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει... 33: καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα... 35: καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ... 36: ταῦτα δὲ λαλούντων αὐτῶν αὐτὸς [ὁ Ἰησοῦς] ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν... 41: ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων, εἶπεν αὐτοῖς· ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε; 42: οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος, [καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου]. 43: καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν... En cambio, el motivo de Act. 1, 4, introduce la escena de la Ascensión 40 días después, como expresamente se observa en Act. 1, 3. b) La hora en ambas escenas es asimismo distinta, pues mientras en Lc. 24, 41-43, se supone bien entrada la noche (Cleofás y su compañero estaban todavía en Emaús a la caída de la tarde, Lc. 24, 29), en Act. 1, 4, nos hallamos en pleno día, y aunque nada se dice sobre la hora precisa de la Ascensión en el relato, todas las circunstancias de la escena, y en particular el detalle de la nube que oculta a Jesús de las miradas de los suyos, excluyen las sombras de la noche, y sólo Cadbury, consecuente con su lectura συναλιζόμενος, ha podido imaginarse el cuadro, con M. E. Enslin, a la pálida luz de la luna ([78]). c) Ni son, finalmente, los Apóstoles solos, como, en

(78) Véase cómo se esfuerza Cadbury por hacer probable esa su concep-

cambio, parecen serlo en Act. 1, 4, los que intervienen en Lc. 24, 41-43, con Jesús en la escena; sino que se hallan juntos con ellos, excepto Sto. Tomás, Joh. 20, 24, algunos otros claramente aludidos por Lc. 24, 33, además de los dos recién llegados viajeros de Emaús.

De no suponer, pues, a S. Lucas un escritor inconsciente e irresponsable de sus actos, la crítica debe rechazar, si quiere ser objetiva, enlaces que no existen ni en la letra ni en el espíritu de los textos, y más si tenemos en cuenta, como se deben tener, los métodos literarios de nuestros escritores (79). Nos hallamos, como observa bien el mismo L. Brun, en Lc. 24, 36-53, ante un doble cuadro: el formado por Lc. 24, 36-44, y por Lc. 24, 44-50; la división entre ellos la pone precisamente la nueva fórmula de introducción εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς del v. 44. En el primero se habla dos veces del miedo y de la duda, de la incredulidad y del sobresalto, que tiene que vencer Jesús en sus discípulos; invítales el Resucitado a que le palpen (vv. 36-39), y hasta come algo en su presencia para probarles el hecho de la verdad de su Resurrección (vv. 41-44). Siguen luego en el segundo cuadro las palabras del Señor, tan importantes para la actividad apostólica sobre la interpretación de las Escrituras mesiánicas, sobre la evangelización universal y la promesa del Padre. Y como corona

---

ción de la noche: "It may be further suggested that συναλιζόμενος, if now we may associate it with the final ascension, implies that too Luke thought of that event as taking place at night. This is in itself quite likely. If the ascension was originally recorded in Luke, though the text is doubtful, it was there thought of as coming after an evening meal. Luke has other such events at night, - angels visions to the shepherds near Bethlehem. and to Paul, or the transfiguration (see above), at which last as here we have an overshadowing cloud and heavenly visitants. Even of the *day* of the Lord's coming, of which Luke says here it will be in like manner, he can employ the words (Luke 17, 34) *on that night*", CADBURY, *Lexical Notes on Luke-Acts*, III, JBL, XLV (1926) 310-317. Véase asimismo la defensa que hace Enslin de esa opinión a base de la misma lectura συναλιζόμενος, *The Ascension Story*, JBL, XLVII (1928) 63 s.

(79) Carl Clemen llegó hasta invocar esa coincidencia de Act. 1, 4, con Lc. 24, 41-43, en el motivo de la comida de Jesús con sus Discípulos, como una prueba de que, aun suprimido el καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en Lc. 24, 51, aquella escena final del tercer Evangelio no tenía otra explicación plausible que la de la Ascensión, *Die Zusammensetzung von Apg 1, 5*, SK (1895) 306-307.

de ese doble cuadro, viene el relato de la Ascensión en Lc. 24, 50-53 (80). Sólo el segundo cuadro, con la Ascensión, halla su paralelo indiscutible en Act. 1, 4-9, y Act. 1, 9-12, según L. Brun: el primero, en cambio, carece de él, y sólo el motivo συναλιζόμενος resumiría en Act. 1, 4, ese primer cuadro de Lc. 24, 36-43 (81).

Las últimas palabras nos dan la clave de las ideas de Brun y de Fridrichsen en esta materia: el método histórico de la forma, con sus esquemas, generalmente bien observados por ellos, es el que les ha llevado a esas sus conclusiones. Para ellos existen, en efecto, dos esquemas de apariciones en la literatura del N. T. creados por el culto de Jesús en la comunidad cristiana: 1) el de las apariciones particulares (*die Einzelerscheinungen, Ersterscheinungen*) a Pedro, a Santiago, a las piadosas mujeres, a los viajeros de Emaús; y 2) el de las generales, o más bien la general (*Gesamterscheinung*), con diversas modificaciones en Mt. 28, 16-20; Lc. 24, 36-53; Ioh. 20, 19-24; 20, 24-30; 21, 1-14; Mc. 16, 9-18. Este segundo esquema procede generalmente por dobles cuadros, según los profesores de Oslo, y aun allí donde sólo existe uno, es fácil dar casi siempre con algún rastro o huella del segundo (82). Ese prin-

---

(80) "Bei *Lk* tritt uns dann ein voll ausgeführtes Doppelbild entgegen 24, 36-43. 44-49 (vgl. die neue Einführungsformel εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς V. 44). In der ersten Hälfte wird in zweifacher Wendung von der Überwindung der Furcht und des Zweifels, des Unglaubens und der Verwunderung der Jünger erzählt; der Auferstandene fordert zum Sehen und Betasten auf (V. 36-39), ja, isst schliesslich etwas vor ihren Augen (V. 41-43). In der zweiten Hälfte folgen dann die für die apostolische Wirksamkeit bedeutsamen Herrenworte (Schrifterklärung mit Missionswort, Verheissung). Als Abschluss des ganzen zweigliedrigen Berichts schliesst sich ein kurzer Abschiedsbericht (Himmelfahrtsbericht) noch an (V. 50-53)", L. BRUN, *Die Auferstehung Christi*, p. 55.

(81) L. BRUN, *Die Auferstehung Christi*, pp. 55-56.

(82) Véase esa exposición detallada del doble esquema, con sus motivos y la historia reconstructiva de la tradición, en L. BRUN, *ob. cit.* pp. 52-90. El segundo esquema de la aparición llamada por él general, lo formula brevemente así: "Die zweite, abschliessende Erscheinung ist in dem bei Paulus bewahrten Kerygma ebenso knapp geschildert wie die erste: *Gesehen von den Zwölfen* (bzw. *von aller Aposteln*). In aller sonstigen Überlieferung aber ist der Gehalt dieser Erscheinung näher bestimmt und z. T. breit ausgeführt. Es werden durchgängig grössere, in sich geschlossene Bilder gezeichnet; vor allem wird von Herrnworten hier weit mehr mitgeteilt als bei der ersten Erscheinung. Und die Bilder sind in den meisten Fällen Doppelbilder; auch wo nur das eine Hauptmotiv näher ausgeführt wird, können wir fast überall eine Spur des anderen nachweisen", *ob. cit.* p. 54.

cipio, férreamente aplicado a nuestro caso, aparte de su concepción general antihistórica de los primitivos documentos cristianos, es el que les ha llevado aquí a sus consecuencias abiertamente excesivas: la historia de las formas literarias, como en general la vida, no se somete siempre a esas leyes uniformes, bien formuladas, por otra parte, para la mayoría de los casos, pero que requieren una flexibilidad más comprensiva en sus aplicaciones, si han de ser universales y verdaderas.

Si se nos preguntara de dónde ha brotado ese motivo del συναλιζόμενος en Act. 1, 4, diríamos que ha brotado como brotaron los demás motivos en la pluma de S. Lucas; es decir, de la verdad histórica, diligentemente estudiada por él como principio y ley de su obra, Lc. 1, 3: παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς. En su primer relato del tercer evangelio había colocado esa escena de las últimas órdenes que preceden a la Ascensión, en una casa particular de Jerusalén, Lc. 24, 40; ahora, precisando más en este punto el cuadro, añade el motivo de la comida de Jesús con los Apóstoles, antes silenciado. Con esto no negamos que en ese fondo común, resultante de la superposición del doble cuadro en el tercer evangelio, el primero la tarde de la Resurrección (Lc. 24, 36-44), el segundo a los 40 días (Lc. 24, 44-53), las luces del primero con los efectos de perspectiva, que parecen prolongarse hasta el fin del evangelio, no se proyecten sobre el segundo, dadas, sobre todo, sus afinidades y analogías, y que el motivo de Lc. 24, 41-44, haya podido parecer, por lo mismo, idéntico al de Act. 1, 4. Pero ese fondo, que quiso dejar impreciso S. Lucas en su marcha ya rápida hacia el término de su primer libro, quedó plenamente iluminado por él al principio del segundo: la escena se desarrolla también en una casa particular de Jerusalén, pero estando ya los Once solos con Jesús y sentados con él a la mesa. En ese fondo coincide el relato de los Hechos con el de Mc. 16, 14-20: Ὕστερον ἀνακειμένοις

---

(83) Las instrucciones de Jesús en Mc. 16, 9-18, recuerdan más bien a Mt. 28, 18-20, con el tema de la misión universal, y por lo mismo parece fundir en uno los dos cuadros de S. Mateo y de S. Lucas.

αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη... Ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ.

Por lo demás, el motivo se repitió diversas veces durante esos 40 días de apariciones del Resucitado, Lc. 24, 30. 41-44; Ioh. 21, 12-15; Act. 1, 4; Mc. 16, 14; y Simón Pedro lo recuerda con emoción en Cesarea del Mar, ante el centurión Cornelio y los demás congregados en su casa, Act. 10, 40-42: "A éste le resucitó Dios al tercero día, y dispuso que se dejase ver, no de todo el pueblo, sino de los predestinados de Dios para testigos: nosotros, que *comimos y bebimos con él*, después que resucitó de entre los muertos" (84).

2º — Los tres motivos de las instrucciones últimas de Jesús

Cuando de esa fórmula, que fija la situación del cuadro, pasamos al estudio del contenido mismo de las últimas instrucciones de Jesús a sus discípulos, saltan a una simple mirada las coincidencias de idea, muchas veces hasta de expresión, que llenan esa doble página de S. Lucas. Los motivos con los que se construye el cuadro y que paralelamente se responden, son tres:

1) deben predicar penitencia y perdón de pecados en su nombre por todas las naciones, empezando por Jerusalén, y ellos serán sus testigos, Lc. 24, 47-49;
2) él mismo en persona va a enviar sobre ellos la promesa del Padre, 24, 49 a;
3) esperarán en la ciudad hasta ser revestidos de la virtud de lo alto, 24, 49 b.

(84) Tampoco han faltado entre nuestros autores quienes identificaron, sin duda por distracción, Act. 1, 4, con Lc. 24, 41-43, como si se tratara de la misma escena evangélica; véase, por ejemplo, cómo escriben sobre el particular los PP. Vincent-Abel, comentando nuestro texto: "La réunion était un repas; prendre des aliments était une des preuves que Jésus aimait

Los mismos motivos, aunque no en el mismo orden, se repiten en el segundo relato:

1) no deben alejarse de Jerusalén, sino esperar en ella el cumplimiento de la promesa del Padre que le tienen oída, el bautismo en el Espíritu, Act. 1, 4-6;
2) vendrá la virtud del Espíritu Santo dentro de pocos días sobre ellos, 1, 8 a;
3) entonces serán sus testigos en Jerusalén, y en toda la Judea, y en Samaría, y hasta los últimos confines de la tierra, 1, 8 b.

Con razón invocaba ya Ed. von Zeller esa identidad de las órdenes últimas del Señor en el relato final del tercer evangelio y en el relato inicial paralelo de los Hechos como prueba de la identidad del autor de los dos libros de S. Lucas [85]. El paralelismo, en efecto, no puede ser más perfecto en todos y cada uno de esos motivos: las únicas diferencias son las de todo escritor que, obligado a reproducir dos veces una misma escena, huye de repetirse demasiado con molestia de sus lectores, distribuyendo los elementos en el cuadro de modo que se logre una mayor variedad, luz y armonía de conjunto. Así, mientras en su segundo relato pasa por alto el tema de la interpretación de las Escrituras referentes al Mesías, puesto con relieve al principio del cuadro en el primer relato Lc. 24,

à donner de la réalité de sa résurrection. Dans le récit évangélique il mange du poisson grillé et du miel (les faits sont présentés ici en raccourci; il faut les replacer dans la perspective établie par les Actes). D'après les Actes, c'est au cours d'un repas qu'il fait ses dernières recommandations Le diner d'adieu reparaît dans la finale canonique de Marc", *Jérusalem*, II, Paris (1914) 377

(85) "Die Apostelgeschichte selbst in manchen Einzelheiten, auch abgesehen von ihren Eingangsworten, das dritte Evangelium voraussetzt. Die Himmelfahrtsgeschichte selbst erinnert in mehreren Zügen an Lukas. Nur Lukas (24, 49) weiss von dem Befehl Jesu, Jerusalem nicht zu verlassen, und von der damit verknüpften Verheissung des heiligen Geistes auch die Worte Lc. 24, 47, erinnern unverkennbar an Apg. 1, 8", *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart (1854) 426.

44-47; añade, en cambio, allí el tema de la restauración del reino de Israel, última llamarada de concepciones mesiánicas terrenas, que pronto ahogarán las aguas del Espíritu en los pechos de los Apóstoles.

Otras veces, un motivo claramente expresado en su versión primera, como el de la evangelización universal, Lc. 24, 47: Καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τα ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ. ὑμεῖς ἐστε μάρτυρες τούτων, se refuerza más y se declara en la segunda orientándolo, muy dentro del fin y carácter del nuevo libro, hacia el testimonio que han de darle en Jerusalén, y en toda la Judea, y en Samaría, y hasta los últimos confines de la tierra, Act. 1, 8: Καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. En desquite, se pasa ahí por alto el objeto de esa predicación-penitencia y perdón de pecados en su nombre ([86]).

3° — En espera de la promesa del Padre dentro de la ciudad

Otras veces, un motivo como el de la promesa del Padre, que pudo parecer menos claro en la forma abreviada de Lc. 24, 49: Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς, recibe su desarrollo y declaración terminante en su pluma con el anuncio de la próxima efusión, como un bautismo del Espíritu Santo, Act. 1, 4-6: Ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἥν ἠκούσατέ μου· ὅτι Ἰωάννης, μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας. Aunque también aquí, en desquite, nos da el final de S. Lucas el detalle importante de que Jesús en persona será quien envíe sobre ellos la promesa del Padre.

---

(86) Por otro lado, el objeto de esa predicación, sintetizado en la penitencia y el perdón de los pecados, resonará en fórmulas que recuerdan el mandato del Señor en la primera predicación apostólica, Act. 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43; 13, 38.

Corssen ha visto en esa doble variante una prueba decisiva, no sólo de la identidad de la mano que redactó ambas páginas, sino aun de la doble versión, que ya desde un principio proyectaba, del hecho, reservando para la segunda elementos, según él, necesarios para la inteligencia de la primera: le parece, en efecto, incomprensible la alusión a la promesa del Padre y a la virtud de lo alto que va a enviar sobre ellos, en Lc. 24, 49, sin su explicación en Act. 1, 5-7, iluminado todavía por el cumplimiento de la profecía de Joel 3, 15, en Act. 2, 17. 33 (87). Nosotros no diremos hasta tanto, pero sí que singularmente se iluminan y completan entre sí esos textos, Lc. 24, 49: "He aquí que yo os envío la promesa de mi Padre sobre vosotros: y vosotros esperad en la ciudad hasta ser revestidos de la virtud de lo alto." ¿Qué promesa del Padre es la que Jesús

---

(87) Corssen hace ese su raciocinio contra los defensores de la interpolación en el caso: "Dieses enge Verhältnis zwischen den beiden Berichten tritt an einer Stelle in ein ganz besonders helles Licht. In dem Evangelium heisst es (V. 49): *Siehe, ich sende die Verheissung meines Vaters auf euch aus. Ihr aber lasset euch in der Stadt nieder, bis ihr Kraft aus der Höhe angelegt habt.* Diese Worte sind an sich durchaus unverständlich. Wenn auch der Gedanke naheliegt, obwohl er keineswegs notwendig ist, dass die Kraft aus der Höhe den Inhalt der Verheissung Gottes bildet, so bleibt doch durchaus unklar, was für eine Kraft das ist und in welcher Weise sie vermittelt werden soll. Das wird erst aus der erweiterten Wiederholung in der Apg. klar. *Als Jesus mit seinen Jüngern beim Mahle zusammen war*, heisst es hier (1, 4 ff.) *befahl er ihnen, Jerusalem nicht zu verlassen, sondern die Verheissung des Vaters abzuwarten, die ihr von mir gehört habt, dass Johannes mit Wasser taufte, ihr aber mit heiligem Geist getauft werden werdet jetzt nach wenigen Tagen.* Also die Kraft des hl. Geistes wird Jesus seinen Jüngern aus der Höhe senden, und diese Kraft ist, die von Gott verheissen ist. Nach der Rede, die Petrus nach dem Pfingstwunder an die erstaunte Menge richtet, ist diese Verheissung in den Worten des Propheten Joel enthalten: *Ich werde von meinem Geiste auf alles Fleisch ausgiessen* (Apg 2, 17). Nach dieser Prophezeiung ist es freilich Gott selbst, der den Geist ausgiesst. Aber Jesus hat die Verheissung des Geistes, wie Petrus weiter auseinandersetzt, d. h. den verheissenen Geist nach seiner Erhöhung durch die Rechte Gottes von seinem Vater empfangen und dadurch das Pfingstwunder bewirkt (V. 33) .. Wird nun aber die Bedeutung der in dem Evangeliumerwähnten Verheissung erst aus der Apg. klar, so findet nicht in der Apg. eine Rückbeziehung auf das Evangelium, sondern in dem Evangelium eine Vorausbeziehung auf die Apg. statt. Der Himmelfahrtsbericht des Evangeliums kann nicht geschrieben sein, ohne dass der der Apg. zum mindesten bereits gedacht war, und so hängen hier, wo Evangelium und Apg. auseinanderzustreben scheinen, in Wahrheit beide auf das engste zusammen", *Das Verhältnis der Apg. zum 3. Evangelium*, NJKA, XLIX-L (1922) 428-429.

va a enviar sobre ellos, y qué fuerza superior es esa de que serán revestidos? La respuesta está en el pasaje paralelo de Act. 1, 4-6: "Y estando Jesús a la mesa con ellos, les mandó no se alejaran de Jerusalén, sino esperaran en ella (el cumplimiento de) la promesa del Padre que oísteis de mis labios, a saber, que como Juan bautizó en agua, así seréis vosotros bautizados en el Espíritu Santo después de no muchos días."

Ahora se ve cómo esa fuerza de lo alto prometida por Jesús a sus discípulos es la fuerza del Espíritu Santo, que El mismo enviará pronto sobre ellos como un bautismo de fuego, y cómo esa misma fuerza y bautismo en el Espíritu Santo es la promesa de Dios Padre, tantas veces repetida por los Profetas de Israel, Is. 44, 3; Ez. 11, 19; 36, 28; Joel 3, 1-4 (cf. Act. 2, 16-22); Zach. 12, 10. Simón Pedro mismo citará, la mañana de Pentecostés, en forma oficial y solemne, las palabras de Joel 3, 1-4, como cumplidas ya en ellos, Act. 2, 16-19: "No es que éstos estén bebidos, como pensáis; sino que esto es lo que se dijo por el Profeta Joel: Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que yo derramaré de mi Espíritu sobre toda carne..., y sobre mis siervos y mis siervas derramaré de mi Espíritu por aquellos días."

4º — El bautismo de Juan y el bautismo en el Espíritu Santo

Sobre esa antigua promesa del Padre, había derramado nuevas luces precursoras de ún amanecer sobre el horizonte religioso judío, el último y mayor de los Profetas, Juan el Precursor. En efecto, en los días de su aparición sobre las riberas del Jordán, Lc. 3, 15-16: "Pensando el pueblo y discurriendo todos en sus corazones sobre Juan si él sería el Mesías, respondióles aquél diciendo: Yo os bautizo en agua; pero viene ya el que es más fuerte que yo, y a quien ni siquiera soy digno de desatar las correas de sus sandalias; él os bautizará en Espíritu Santo y en fuego" ([88]).

([88]) Cf. Mc. 1, 9; Mt. 3, 11; Ioh. 1, 26.

Jesús había aludido después a esa misma promesa del Padre con palabras cada vez más reveladoras (89), sobre todo en la última Cena (90); tal vez hasta había recogido, no sabemos cuándo ni cómo, el testimonio de su Precursor, apropiándoselo en esta nueva forma: "Juan bautizó en agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo" (91). Ahora no hacía más que evocar la promesa, y sellando el testimonio, hace tres años oscuro, del Bautista, ponerlo a la luz de la hora presente: pocos días, y la gran promesa del Padre anunciada por los Profetas, por el Precursor y por el Hijo mismo, se convertirá en realidades las más puras en la persona de los Doce y de los demás congregados, aquella dichosa mañana de sol naciente con incendios de aurora dentro del Cenáculo.

Reconoce Ed. Meyer que el dicho sobre el bautismo de Juan y el nuevo bautismo en el Espíritu Santo pertenece a la tradición primitiva, pero no en labios de Jesús, sino en los del Bautista (92); y Zeller se atrevió a calificarlo en sus días

---

(89) Lc 11, 13; 12, 12; Ioh. 7, 38-39.

(90) Ioh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7.

(91) *La promesa del Padre, que oísteis de mis labios*, está muy lejos de significar la que hace Jesús en el relato paralelo de Lc 24, 49, como quisieron Bengel y Meyer, y más recientemente Holtzmann y Michaelis. Con razón ha dicho Corssen: "Wenn es nun in dem Himmelfahrtsbericht der Apg heisst, die Jünger hätten von Jesus gehört, dass Johannes mit Wasser getauft habe, sie aber mit heiligem Geist getauft werden würden, so darf man hierin nicht, wie das z. B. in dem Kommentar von Holtzmann geschieht, eine Beziehung auf den Himmelfahrtsbericht des Evangeliums suchen, weil die Verheissung des Vaters, mit der das Wort über die Taufe in der Apg verknüpft ist, auch in dem Evangelium erwähnt wird. Denn beide Berichte laufen ja parallel und beziehen sich auf dieselbe Begebenheit, nur dass diese das zweite Mal zeitlich anders oder vielmehr fester bestimmt wird, und man hat nicht das mindeste Recht zu sagen, der Verfasser der Apg. habe nachträglich die erste Erzählung der zweiten zeitlich voranrücken wollen. Statt ihm eine unmögliche Vorstellung unterzuschieben, muss man sich klarmachen, dass er gar nichts anderes gemeint haben kann, als dass Jesus bei irgendeiner früheren Gelegenheit den Gegensatz zwischen der Wasser- und Geistestaufe nahe bevorstände", *Das Verhältnis der Apg. zum 3. Evangelium*, p. 429.

(92) El autor lo cita como una de sus pruebas a favor de la interpolación: "Dieser Spruch gehört der alten Überlieferung an, Marc. 1, 8 = Math. 3, 11. Lc. 3, 16 (y pudo haber añadido todavía Ioh. 1, 26), aber als Äusserung des Johannes, nicht Jesu; dagegen lässt Lukas ihn Act. 11, 16, von Petrus als ein Herrenwort zitieren, und diese Stelle hat offenbar zu einer Einfügung in cap. 1 den Anlass gegeben", *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, p. 39.

hasta de "cita equivocada de Lc. 3, 16", en la pluma del mismo evangelista ([93]). Pero esa exégesis, además de simplista y arbitraria, es demasiado frágil: a un escritor como S. Lucas no se le puede tratar así, y menos cuando algunas páginas después nos recuerda ese mismo dicho del Señor, confirmado por el testimonio de S. Pedro, al justificar éste su conducta después del bautismo del centurión Cornelio y de sus familiares ante los elementos judaizantes de Jerusalén, Act. 11, 16: "Y me acordé de la palabra del Señor, cómo decía: Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo." El hecho de que no se halle en los Evangelios, no es razón suficiente para negar ese dicho al Señor, y menos, según observa Zahn ([94]), tratándose de S. Lucas, que nos ha conservado igualmente en labios de Pablo otro dicho del Señor desconocido por los evangelios, Act. 20, 35: "Y conviene recordar las palabras del Señor Jesús, porque Él fué quien dijo: Más dichoso es dar que recibir."

5° — El tiempo de la restauración del reino de Israel

El motivo de la promesa del Padre, próxima a realizarse con la venida del Espíritu Santo, viene interrumpido en el relato de los Hechos por la pregunta de los discípulos sobre el tiempo de la restauración del reino de Israel, Act. 1, 6: "Los que se habían, pues, congregado le preguntaban diciendo: Señor, si es éste el tiempo en que vas a restaurar el reino de Israel." Y el Maestro bueno, esquivando, como solía, la respuesta en tales casos de incomprensión humana, les vuelve al

(93) Apg. 1, 5 ist ein fehlerhaftes Citat von Lk 3, 15", Ed. von ZELLER, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, p. 426.

(94) "Dass uns in den Evv kein Wort Jesu dieses Wortlautes überliefert ist, dürfte um so weniger gegen diese Satzkonstruktion geltend gemacht werden, da *Lc* dem *Pl* 19, 35 ein Wort Jesu, von dem wir nicht einmal wissen, im Zusammenhang mit welchem in den Evv überlieferten Worten oder Handlungen Jesu dieser es gesprochen haben mag, mit der wesentlich gleichen Satzbildung einführen lässt: μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ὅτι αὐτὸς εἶπεν", TH. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], p. 28.

tema de las promesas del Padre y de la evangelización universal: "No os toca a vosotros saber el tiempo y la hora, que el Padre se reservó a su poder soberano. Recibiréis, sí, la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y me seréis testigos en Jerusalén, y en la Judea, y en Samaría, y hasta los últimos confines de la tierra."

El rasgo es tan primitivo, tan real y humano, está tan encuadrado en el ambiente espiritual y político contemporáneo del pueblo judío, que un autor tan poco sospechoso como Loisy no ha podido menos de reconocer en él un rasgo auténtico de los relatos primitivos de S. Lucas, anegado, por desgracia, según él, en un mar de ficciones y leyendas por obra del redactor tardío [95]. Nosotros vemos en él, más bien, con Sanday, como un sello infalsificable de la autenticidad histó-

---

(95) "Un trait subsisterait donc ici, noyé dans la fiction rédactionelle, de ce que Luc racontait des apparitions et des instructions du Christ ressuscité, LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 153. Y añade todavia que el redactor nos presenta como error de un momento lo que largo tiempo fué objeto de la fe de los discipulos y lo llenaba todo en la página primitiva de S. Lucas, la expectación de la inminente Parusia: "Si tout ne nous trompe, l'on a ici le sentiment d'une substitution d'idées, de l'Esprit mis à la place de l'avènement messianique, de l'attente de l'Esprit, qu'on dit avoir duré dix jours, à l'attente de la parousie qui se perpétue durant des années, à Jerusalem, dans le groupe apostolique .. Cet aveu dépourvu d'artifice, et dont on peut croire que l'honnête Luc n'était pas encore en état de voir tout l'inconvénient, ne pouvait manquer d'être corrigé par le rédacteur: celui-ci, pour introduire dès l'abord sa conception systématique du règne de l'Esprit par le développement du christianisme, a présenté comme l'erreur d'un moment ce qui avait été longtemps l'objet de leur foi, défini dans une instruction attribuée au Christ lui-même". LOISY, *ibid.* pp. 152-153. Fecundo este autor en conjeturas arbitrarias, asegura que, al poner esa pregunta en labios de los Once, se pretendia probar a las autoridades romanas que no habia mejores judios que los cristianos, y que, por lo mismo, no merecían trato inferior al de ellos. *ibid.* p. 157. No le falta razón a Goguel, cuando califica de sueños, que Loisy ha tomado por realidades, estas construcciones sujetivas del profesor del Colegio de Francia: "Loisy a fini par prendre son rêve pour une réalité, car il lui arrive par endroits de parler de l'oeuvre primitive de Luc, non comme d'une conjecture, mais comme d'un ouvrage réel et connu, par rapport auquel on pourrait juger les Actes actuels... Il reduit à bien peu de chose ce que subsiste des Actes primitifs et grandit d'autant le rôle du rédacteur. Il lui prête des vues très précises. Son travail aurait répondu a un but apologétique: montrer que le christianisme, identique au judaïsme, ne devait pas être traité autrement que lui par les autorités romaines", Maurice GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament: III. Le livre des Actes*, Paris (1924) 349-350.

rica de esa página [96]: el mito y la leyenda nunca logran retratos tan directos y reales, y menos copian la expresión, el gesto viviente de las cosas: podemos estar seguros de que esa fué la actitud real de los discípulos en aquella hora.

Desde la época de los Macabeos había venido debilitándose el carácter espiritual del reino del Mesías, y las imágenes sensibles que envolvían la visión en los Profetas, acabaron por sustituir la idea por ellas expresada; los símbolos materiales, que eran el ropaje colorido de las cosas, se trocaron por las cosas mismas. Los libros apócrifos, inmediatamente anteriores o contemporáneos a la era cristiana, y en particular el *Libro de las parábolas de Enoch*, algunas partes de los *Libros Sibilinos* (otras son posteriores a esa fecha), el *Apocalipsis de Baruch* y el *Libro IV de Esdras* y los *Salmos de Salomón*, reflejan las ideas entonces corrientes y nos hablan de un reino mesiánico próximo a manifestarse como fin del mundo o preparación a él: el nuevo reino tendrá su centro en la ciudad santa de Jerusalén, y vendrán a formarlo las doce tribus dispersas de Israel; tanto el nuevo reino como su capital, serán la admiración de las Gentes, que vendrán a ofrendarle dones, y le estarán sometidas por la fuerza de las armas y de los ejércitos victoriosamente conducidos por el Mesías, o mediante la conversión y sumisión moral obrada por la gloria de Jahvé, patente en la repatriación de las tribus, y el esplendor mismo del nuevo reino, fundado sobre la justicia y la paz.

Como escribe el P. Bonsirven, con la competencia que le es propia: "La idea central del Mesianismo es la idea de una restauración nacional futura: por el momento, Israel es miserable, está esclavizado y disperso entre las naciones; pero ese estado de cosas llega a su término, el pueblo de Dios recobrará su independencia y su soberanía, los desterrados volverán a

(96) "That the narrative in the Acts is not a myth seems proved by an authentic little touch which it contains, a veritable reminiscence of what we may be sure was their real attitude at the moment, though it soon ceased to be. When they asked: Lord, dost thou at this time restore the kingdom to Israel? their thoughts were still running in the groove of the old Jewish expectation. It is the last trace of them that we have in this naive form", SANDAY, *Jesus Christ, A Dictionary of the Bible*, II, 643a.

su patria; Dios reinará sobre las naciones desde Jerusalén. Como se ve, esta idea fundamental es como un corolario del dogma nacional de la elección y de la perennidad de Israel, y por lo mismo, es un artículo esencial de la fe judía" (97).

Dentro de esta ideología político-religiosa entonces dominante y que tuvo su expresión espiritual más hierática en los *Salmos de Salomón*, sobre todo en el XVII y en el XVIII, debía rezar diariamente todo israelita, al menos en los tiempos de la Mischna, y, con mucha probabilidad, también en los días anteriores a la destrucción de Jerusalén, la oración *Shemone-Esre*, o de las dieciocho bendiciones, en la que la undécima decía: "Restablece a nuestros jueces, como en otros tiempos, y a nuestros consejeros, como en el principio, y reina sobre nosotros tú solo"; y la décimacuarta añadía: "Toma posesión de tu ciudad, poniendo pronto tu morada en Jerusalén, según lo tienes prometido, y edifícala pronto, en nuestros mismos días, como edificio eterno. Haz que brote presto el retoño de David—el Mesías—y levanta con tu ayuda su fortaleza" (98). En ese mundo de ideas y sobre esa literatura, particularmente sobre el *Libro de las parábolas de Enoch*, XXXVII-LXXI, ejerció una influencia preponderante la profecía de Daniel 7, 13-14, que precisaba en un cuadro sugestivo el antiguo esquema del Mesianismo de los Profetas (99). Aunque las esperan-

(97) BONSIRVEN, *Les Espérances Messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ*. *Nouvelle Revue Théologique*. LXI (1934) 118. La realización de la restauración nacional viene diversamente representada en los apócrifos de Israel; puede verse el cuadro sinóptico de estas representaciones en el mismo P. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Paris (1935) 424

(98) Véanse sobre esta materia Emil SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II⁴, Leipzig (1907) 579-651; Joseph FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I², 3, Regensburg (1925) 170-227; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV/2, München (1928) 799-1016; LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris (1909) 66-116; 186-209; *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris (1931) 109-164; TOUZARD, *L'Espérance Messianique*, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, II (1915) 1633-1638; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, pp. 341-468.

(99) Véanse LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris (1909) 87-99; y LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Tirinité*, I⁶, Paris (1927) 171-177. Aun después del Evangelio siguió imponiéndose esa profecía, por molesta que fuese, a la atención de los rabinos, como añade el P. Lebreton, *ob. cit.* I,

zas mesiánicas seguramente presentaban diversos grados de intensidad según los medios sociales y religiosos—así, los medios pietistas y apocalípticos, que vivían más ardientemente de esa expectación, eran también, naturalmente, más vehementes y más febriles que los medios rabínicos—, estuvieron sin duda en pleno desarrollo hasta mediados del siglo primero bajo diversas formas y escuelas ([100]).

En los días del Señor, como escribe el P. Lebreton, "la expectación mesiánica en los más era impaciente; se creen en vísperas de la gran manifestación, tan largo tiempo esperada, y no saben distinguir las diversas venidas del Cristo. Desde que Juan Bautista comienza a predicar, se le pregunta: *¿Eres tú el que ha de venir? ¿Eres tú el Mesías? ¿Eres tú el profeta?* Cuando Jesús comienza a revelarse como Mesías, la confusión inicial es manifiesta: se le pide una señal del cielo, es decir, esta aparición fulgurante que todos aguardan como la manifestación del Mesías, y entre los mismos Apóstoles la impaciencia despunta con frecuencia hasta el día de la Ascensión: *¿Es ahora cuando vas a restaurar el reino de Israel?* A esta impaciencia conténtase Jesús con responder: *No es cosa vuestra conocer los tiempos y momentos que el Padre se reservó a su poder soberano,* Act. 1, 7. Una respuesta tan reservada podía contener el impulso que llevaba a los mismos a la expectación de la parusía, ya que no le exterminaba, y, en efecto, Cristo no quiso tampoco deshacerlo. Pretendía tener en vela a toda su Iglesia y a cada uno de sus discípulos. Y esta vigilancia, por él continuamente predicada, quiso que fuese la ley de toda la humanidad y de cada uno de los individuos; para la mayoría de los hombres, la parusía debía estar bien lejos; pero para cada uno de ellos, la venida de Cristo, a la hora de la muerte, estaba próxima y sería inopinada" ([101]).

Pronto las llamas del Espíritu fijarán en los corazones de

p. 136. Puede verse en HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, London (1903) 296; y en el mismo P. LAGRANGE, *Le Messianisme*, pp. 224-228. Esa su influencia posterior al Evangelio ha dejado una huella especial en el *Libro IV de Esdras*, visión VI, cap. 13.

(100) BONSIRVEN, *art. cit.* p. 118.

(101) *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, II, p. 225.

los Apóstoles la verdad pura del Evangelio, que ilumina con sus luces las profecías, y la pasearán por el mundo judío y greco-romano en la evangelización universal de las almas. Es el mundo de ideas al que les vuelve Cristo, elevándolos de sus concepciones nacionales, políticas y terrenas.

6 — Los testigos de Cristo y la evangelización universal

Este motivo que cierra el cuadro de las últimas instrucciones de Jesús a sus discípulos suena aquí con sonoridades que no alcanzan en el cuadro correspondiente del evangelio, como el testamento supremo del Señor y tema a la vez grandioso del nuevo libro, Act. 1, 8: Καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

S. Lucas no hará más que desplegar las magnificencias de ese cuadro en esta segunda parte de su obra histórica sobre los orígenes del Cristianismo. A pesar de algunas nuevas modalidades, el motivo queda el mismo, y, Act. 1, 8, no es más que una variante de la misión recibida de Cristo en Lc. 24, 47-48; el paso del Evangelio de Jerusalén a las naciones se describe aquí con más detalle, como misión realizada ya en la historia por los Apóstoles y síntesis a la vez del nuevo libro (102). Y aunque no se define en el final de S. Lucas la curva triunfal que va a describir esa predicación apostólica —pasando de Jerusalén por toda la Palestina y Samaría hasta los últimos confines de la tierra—, se apunta ya la ciudad santa como su punto de partida, Lc. 24, 47: ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ.

Lo que en el evangelio se concibe como término de la vida de Jesús y del libro mismo, viene concebido aquí como el principio de las nuevas actividades desbordantes de los Após-

(102) Lo indica ya L. Brun: 'Eine Variante des *Lk* 24, 47-48 angedeuteten Auftrags lesen wir in der Form der Verheissung AG 1, 8: *Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und bis ans Ende der Erde*, nur dass der Gang des Evangeliums von Jerusalem zu den Völkern hier—historisierend—näher geschildert ist, als Programm für die folgende Darstellung der AG", *Die Auferstehung Christi*, p. 77.

toles, *gloria de Cristo*. "La misión que Jesús confía a los Once, es de ser *sus testigos*, escribe el P. A. Boudou. Juan el Bautista había venido para dar testimonio a la luz, Ioh. 1, 7; los discípulos anunciarán por todas partes que ellos le han visto, y tienen el alma llena de Él. Ellos atestiguarán que Jesús ha resucitado, que Él es el Mesías anunciado por los Profetas; que es el hijo de Dios; que es el Salvador, cuya muerte ha dado la vida al género humano; que no hay salvación sino en su nombre; que volverá a aparecer como juez supremo para pronunciar una sentencia sin apelación sobre la humanidad entera. Es la *buena nueva*, cuya propagación será toda su razón de ser, absorberá todos sus esfuerzos, consumirá todas sus energías y será sellada por fin con su sangre. Sabemos cómo han predicado y obedecido en todo a su Maestro. *Nosotros somos sus testigos*, afirmará Pedro en casi todos sus discursos, Act. 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39 ([103]). El campo de esta misión no se limita a Israel. No se trataba de organizar, con poco trabajo, una secta oscura en el fondo de las callejuelas de Jerusalén o en un ángulo de la Judea, una hermandad de piadosos iluminados a la manera de los Esenios, y que el Judaísmo oficial hubiera fácilmente tolerado. Los Apóstoles darán su testimonio, primero en Jerusalén, en medio de la multitud cosmopolita venida de las juderías de todo el mundo. Luego pasarán a la Judea: pero tampoco deben encerrarse en ella. Traspondrán la frontera sacrosanta, más allá de la cual toda tierra pasa por impura. Penetrarán en la Samaría, la nación maldecida de los judíos, para recoger en ella las primicias de la cosecha sembrada rápidamente por Jesús mismo. Entonces, recorrerán progresivamente todas las naciones: la Siria, el Asia Menor, la Macedonia, la Acaya, Roma; en una palabra, hasta los últimos confines de la tierra. Se trata de conquistar el universo. No podía ser empresa de pocos días, y las ilusiones últimas de los Apóstoles debieron de disiparse presto" ([104]).

---

(103) Cf. Act. 4, 33; 10, 42; 13, 31.
(104) Adrien Boudou, *Actes des Apôtres, Verbum Salutis*, VII, Paris (1933) 10.

No era, pues, sólo para Israel el Reino, sino para todos los pueblos de la tierra, como estaba dicho ya en Is. 49, 6, casi con las mismas palabras; S. Pablo las recogería en su discurso de Antioquía de Pisidia, Act. 13, 47: "Te puse luz de las gentes para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra." ¿Apunta la expresión a Roma e Italia, pregunta Jacquier, como en los *Salmos de Salomón*, VIII, 16, donde se dice que Pompeyo vino de los confines del mundo, τὸν ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς, o indica más bien el mundo entero? Que para el autor del libro los Apóstoles hayan sido primero testigos en Jerusalén, luego en Judea y en Samaría, y, finalmente, en Roma, donde termina su relato, eso no prueba que el Señor no les haya dado el mundo todo para darle su testimonio, si no por sí mismos, al menos por sus sucesores. Como observa S. Crisóstomo: "Jesús les había dicho antes: *No toméis el camino de las naciones, ni entréis en las ciudades de los samaritanos*, Mt. 10, 5. Ahora él es quien les manda predicar *en toda la Judea y en Samaría*, y lo que entonces no dijo, lo dice ahora: *y hasta los últimos confines de la tierra*" (105). Los Profetas habían ya anunciado que el reino del Mesías abarcaría todas las naciones, Is. 11, 10-16; 60, 6 ss. Cristo mismo había vuelto diversas veces sobre la universalidad del reino de Dios: todos los pueblos estaban llamados a la salvación, Mt. 21, 33-46; 6, 11; 26, 13; 28, 18; Lc. 2, 30-32; 3, 6; 13, 29, etcétera. La última palabra del Señor sobre la tierra pondría el sello definitivo a su enseñanza sobre esta materia (106).

La historia ha dado fe de que los Apóstoles cumplieron la orden recibida de Cristo: "Ellos—dice S. Clemente Romano, XLII—nos fueron enviados como mensajeros de la buena nueva por el Señor Jesucristo ... Con instrucciones recibidas de él y convencidos plenamente por su Resurrección, apoyándose en la palabra de Dios y con la seguridad que les daba la asistencia del Espíritu Santo, los Apóstoles se lanzaron a anunciar la buena nueva, la presencia del reino de Dios" (107). Y Eusebio

(105) CHRYSOSTOMUS, *In Acta Apostolorum homilia II*, 2 (PG, LX, 28).

(106) Eugène JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris (1926) 18.

(107) Véanse testimonios parecidos en la *Epistula Barnabae*, VIII; ARÍSTIDES, *Apología*, II; S. JUSTINO, *Iª Apologia*, 31, 39, 45; *Recognitiones Clementis*, IX, 29.

de Cesarea nos repite, con Orígenes, que en la distribución que se hizo entre los Apóstoles para la evangelización del mundo, "Tomás recibió—según la tradición—el país de los Partos, y Andrés la Escitia, y Juan el Asia, donde vivió... Pedro parece haber predicado en el Ponto, en Galacia, en Bitinia, en Capadocia y en Asia a los judíos de la Diáspora... Pablo acabó la predicación del Evangelio de Cristo desde Jerusalén hasta el Ilírico... He ahí lo que textualmente dice Orígenes en el tercer libro de sus *Exposiciones sobre el Génesis*" ([108]).

Así se distribuyeron los diversos elementos de un mismo hecho y de una misma tradición, fijos desde un principio en la mente de S. Lucas, como de toda la comunidad cristiana, en ese primer cuadro del doble relato de S. Lucas.

V — PARALELISMOS Y VARIANTES DENTRO DEL SEGUNDO CUADRO

Las líneas constructivas y los materiales del segundo cuadro, formado por la descripción de la Ascensión misma, son también sustancialmente idénticos en Lc. 24, 50-53, y Act. 1, 9-12, con cierta tendencia a una mayor riqueza informativa, como en todo el relato, también aquí, del libro de los Hechos. 1) La escena se desarrolla ya fuera de la ciudad y al aire libre, y es Lc. 24, 50, el que nos da el momento preciso de ese cambio de decoración en el caso: y como quedaba ya indicado en el primer relato, no hizo falta repetir ese detalle en el segundo, sino que bastó subrayar con la vuelta de los Once a la ciudad, Act. 1, 12, el hecho de su informe primero. 2) La localización, a través de dos variantes, es también la misma: según el tercer evangelio, Jesús sale rodeado de sus discípulos hasta el punto donde se toma el camino para Betania, ἕως πρὸς Βηθανίαν, Lc. 24, 50; mientras los Hechos señalan el mismo escenario, al presentarnos después de la Ascensión a los Once bajando del Olivete, distante de la ciudad ca-

(108) EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, III, 1, 1.

mino de sábado, Act. 1, 12: ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν. 3) En ambas páginas, por fin, se describe con frases igualmente realistas y sensibles la subida misma corporal y visible de Jesús a los cielos. Estos dos últimos aspectos, con los problemas que han suscitado, requieren un serio estudio comparativo de nuestra parte.

1º — La localización del misterio según Lc. 24, 50 y Act. 1, 12

Como en otros puntos, también en éste se completan los informes del doble relato de S. Lucas: en efecto, Lc. 24, 50, dice que Jesús sacó a sus discípulos fuera de la ciudad, hacia Betania, y precisando más esa indicación topográfica demasiado general, Act. 1, 12 señala el monte de los Olivos, distante de Jerusalén camino de sábado, como el lugar de la Ascensión del Señor a los cielos (109). Este dato nos pone, dice Dalman, sobre la cumbre misma del Olivete y en aquella cima que domina la ciudad y que la tradición fijó con su iglesia octógona, no lejos de la senda que conduce a Betania, como el marco histórico del misterio (110).

¡Panorama espléndido como una visión de gloria! Nunca

(109) Esta es ya la apreciación del P. Francisco Suárez sobre esos detalles de la localización en el doble relato: "Lucas in Evangelio cap. 24 habet haec verba: *Eduxit autem eos foras in Bethaniam, et elevatis manibus suis benedixit eis, et factum est dum benediceret illis, recessit ab eis, et ferebatur in coelum.* In Actis vero cap. 1 magis explicat quis fuerit ille locus quo Christus discipulos eduxit, ut inde ascenderet, dicens fuisse montem Oliveti, distantem ab Ierosolymis itinere sabbati, id est, quod iuxta traditiones Hebraeorum in die sabbati agere licebat: illud autem erat spatium bis mille pedum (ut Hieronym. refert epist. 151 ad Algasiam, q. 10 et 30) seu mille passuum, ut ait Beda, quaest. 1 in comment. Actor.", *Mysteria Vitae Christi*, Lugduni (1614) 604. Zahn supone, en cambio, más exacto y detallado el informe de Lc. 24, 50: "Nach der genaueren Angabe Lc. 24, 50", *Die Apostelgeschichte des Lukas*³, p. 41. Y desde cierto punto de vista, tal vez no le falte razón, ya que, una vez conocida la localización sobre el Olivete, Lc. 24, 50 pone un elemento, que permite puntualizar más el lugar del misterio, al indicar que de allí se tomaba el camino para Betania; pero esa información primera, que ilumina tanto la segunda, nos viene sólo de Act. 1, 12. Ocurre aquí lo que en las demás variantes de nuestro doble relato: que mutuamente se iluminan y se completan.

(110) Gustaf Dalman, *Orte und Wege Jesu*³, Gütersloh (1924) 284.

podremos olvidar aquella tarde de la fiesta de la Ascensión, 17 de mayo de 1928, que tuvimos la dicha de pasar con los fieles de Jerusalén sobre la montaña santa. La tarde estaba serena, sin una nube en el cielo, y la brisa suave del mar daba en aquellas alturas una mayor limpidez y transparencia a la atmósfera. En la rara diafanidad, verdaderamente oriental, de aquella hora parecían acortarse todas las distancias, y se imaginaba uno tocar con la mano, según estaban de cerca con relieve inusitado para los ojos, dentro del cuadro general de la ciudad, su explanada y su templo. Más lejos, hacia el mediodía, divisamos el paisaje sonriente de Belén, con el Monte de los Francos como un vigía alerta sobre la ciudad de David: allá se congregaban el día de hoy los fieles de Jerusalén en el siglo IV, según la *Peregrinatio Aetheriae*, para conmemorar seguramente en el misterio de la gruta el *descensus*, como conmemoraban el *ascensus* sobre el Olivete la tarde de Pentecostés, trasladándose inmediatamente después de comer a su cima, una vez celebrada a la mañana en la ciudad la liturgia del Cenáculo [111]. Hacia el norte contemplamos en primer término Bethphagé y Betania, más allá el desierto de Judá, y los ojos alcanzan en la claridad de la tarde el Mar Muerto y los montes de Moab, cerrando como término el horizonte. No pudo escogerse un marco mejor para la escena de la glorificación suprema de Jesús entre el cielo y la tierra [112].

---

(111) "Quinquagesimarum autem die... mittit vocem archidiaconus et dicet: Hodie statim post sexta omnes in Eleona parati simus in Imbomon. Revertitur ergo omnis populus unusquisque in domum suam resumere se et statim post prandium ascenditur mons Oliveti, id est in Eleona, unusquisque quomodo potest, ita ut nullus christianorum remaneat in civitate, qui non omnes vadent. Quemadmodum ergo subitum fuerit in monte Oliveti, id est in Eleona, primum itur in Imbomon, id cst in eo loco, unde ascendit Dominus in caelis, et ibi sedet episcopus et presbyteri, sedet omnis populus, leguntur ibi lectiones, dicuntur interpositi ymni, dicuntur et antiphonae aptae diei ipsi et loco; orationes etiam, quae interponuntur, semper tales pronuntiationes habent, ut et diei et loco conveniunt; legitur etiam et ille locus de evangelio, ubi dicit de ascensu Domini, legitur et denuo de actus apostolorum, ubi dicit de ascensu Domini in caelis post resurrectionem. Cum autem hoc factum fuerit, benedicuntur cathecumini, sic fideles, et hora iam nona descenditur inde et cum ymnis itur ad illam Ecclesiam, quae et ipsa in Eleona est, id est in qua spelunca sedens docebat Dominus apostolos", *S. Silviae Peregrinatio*, Paulus GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII*, CSEL, XXXIX, Vindobonae (1898) 93-95.

(112) Véanse para el estudio histórico y arqueológico de la cumbre del

El camino de sábado de que nos hablan Act. 1, 12: σαββάτου ἔχον ὁδόν (תְּחוּם הַשַּׁבָּת — *límite o frontera del sábado,* en la terminología rabínica), era la distancia máxima que se permitía recorrer a todo israelita el día de sábado, cerca de un cuarto de hora de camino desde el circuito de la ciudad o de la población o del puesto en que le hubiera sorprendido el séptimo día de la semana. Así habían interpretado los doctores de la Ley el consejo del Señor, Ex. 16, 29: "Pensad que el Señor os ha encargado la observancia del sábado, y por eso el día sexto os da doblado alimento: estése cada cual en su tienda, nadie salga fuera de los reales el día séptimo." Las medidas mismas se tomaron conforme al modelo de las que ocupaba el campamento israelítico durante su peregrinación por el desierto, y las que dió el Señor a Moisés para las ciudades de los Levitas en los campos de Moab, frente a Jericó Num. 25, 5: "Al oriente dos mil codos, y al mediodía igualmente otros dos mil; la misma medida tendrán hacia el mar que mira al occidente, y la parte septentrional terminará en igual espacio." Las que señalaron los pregoneros al pueblo de Israel, como distancia que había de separarles del Arca, en su entrada solemne sobre el Jordán, a la tierra prometida, Jos. 3, 4: "Haya entre vosotros y el arca el espacio de dos mil codos" (113).

Esos dos mil codos, poco menos de un kilómetro, son, en efecto, la distancia que separa la ciudad de Jerusalén de la cumbre de la montaña señalada por la tradición como el lugar del misterio, y la misma que reproduce también Flavio Josefo, al evaluarla en cinco estadios, en un pasaje de sus *Antigüeda-*

monte de los Olivos y de sus dos célebres santuarios, el *Eleona* y el *Imbomon*, los PP. Vincent y Abel, *Jérusalem*, II, Paris (1914) 337-419; como para el aspecto principalmente topográfico, Dalman, *Orte und Wege Jesu*³, Gütersloh (1924) 275-285.

(113) Orígenes y S. Jerónimo nos han conservado la misma tradición rabínica respecto de la distancia del camino de sábado: ὥσπερ καὶ περὶ τοῦ σαββάτου φάσκοντες τόπον ἑκάστῳ εἶναι δισχιλίους πήχεις, escribe el primero en su Περὶ ἀρχῶν, IV. 17 (PG. XI. 380); y el segundo: "Barachibas, et Simeon, et Hellel magistri nostri tradiderunt nobis ut bis mille pedes ambulemus in sabbato". *Epist.* 121 (PL. XXII. 1034).

des Judías (114). Teniendo, en efecto, esta medida griega introducida por Alejandro en el Oriente, y que originariamente indicaba la distancia entre los extremos en las carreras del estadio, 400 codos, la suma total de los cinco estadios señalados por Josefo, nos da matemáticamente los 2.000 codos o el camino de sábado del texto de los Hechos. La distancia medía exactamente 888 metros y se computaban prácticamente por 2.000 pasos entre los judíos (115).

No existe, con todo, perfecta armonía entre los autores respecto del número de estadios que supone, ni la distancia de Jerusalén al Olivete, ni la del camino de sábado; pues mientras Flavio Josefo fija aquélla en cinco estadios, como hemos visto en sus *Antigüedades*, en su *Guerra Judía* la fija en seis (116), y hasta en siete Ammonio (117) y Teodosio (118) con las versiones siríaca y sahídica del N. T. (119). Por lo mismo, opina Zahn no cabe fijar el lugar preciso de la Ascensión, y menos si se ha de entender la referencia en el sentido, no de una medida profana, sino de una expresión popular tomada de las prescripciones rituales, según la recogió S. Lucas de labios de los judío-cristianos de Jerusalén o de Antioquía (120). "Si

---

(114) Véanse STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München (1924) 590-594; FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*[2], II, Regensburg (1925) 6-11 y 86; SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[4], II, Leipzig (1907) 574-576; LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, Lc. 24, 50, y Act. 1, 12.

(115) Así se lee en el tratado *Erubin* 42a: "Rab Nachman (hijo de Jacob † 320) ha dicho que Samuel († 254) dijo: Si se encuentra uno de camino, sin conocer los límites de las fronteras del sábado, puede andar 2.000 pasos de tipo medio, éstos son los límites del camino de sábado", STRACK-BILLERBECK, *ob. cit.* II, p. 591, nota b.

(116) *De Bello Iudaico*, V, 2, 3.

(117) CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*: III. *In Acta SS. Apostolorum*, Oxonii (1844) 10: ἀπέχει οὖν ὡς μίλιον ἕν, ὁ ποιεῖ σταδίους ἑπτά· ἤτοι τοσοῦτον ἀπεῖχεν ἔξω τῶν τειχῶν διάστημα, ὅσον ἐξῆν Ἰουδαίῳ ἐν σαββάτῳ περιπατεῖν πρὸς τὸ ἀδολεσχῆσαι ὡσανεὶ διακινοῦντα.

(118) "De Hierusalem usque in montem Oliveti, quod scribitur, stadia septem miliario uno: inde domnus ascendit in caelos; ibi sunt fabricatas numero XXIIII ecclesias", *Itinera Hierosolymitana*, p. 140.

(119) Así traducen con alguna libertad esas versiones el pasaje de Act. 1, 12: "Entonces volvieron a Jerusalén del monte llamado Olivete, que está al lado de Jerusalén, y dista unos siete estadios de la ciudad."

(120) "Den Ort der Himmelfahrt kann man hiernach nicht genau bestimmen: denn, abgesehen von den schwankenden Schätzungen sowohl der

se quiere localizar la Ascensión en el término del camino de sábado, habrá que hacer alto próximamente a medio camino entre Jerusalén y Betania, escriben, por su parte, los PP. Vincent y Abel. Entre los Padres, los hay quienes aprecian esa distancia en siete estadios o al rededor de una milla; y los hay también quienes, fundándose sobre Josué, 3, 4, la aprecian en dos mil codos. Josefo lo mismo pone seis que cinco estadios entre el monte de los Olivos y la ciudad. Vista la inseguridad del punto de partida y del de llegada, todas esas apreciaciones no pueden ser más que aproximativas. La cumbre del Olivete responde, en suma, de una manera satisfactoria a las exigencias del texto inspirado" [121]. Opina, igualmente, Dalman que la cima señalada por la tradición con vistas sobre la ciudad santa, reúne todas las condiciones exigidas por el texto [122].

2º — El sentido de ἕως πρὸς Βηθανίαν en Lc. 24, 50

Pero esta información, que S. Lucas quiso darnos más puntualizada en su segundo relato, es una prueba de la evolución que ha ido sufriendo la leyenda, según una buena parte de la crítica. Como dice Teodoro Keim: "La mención del Olivete, en lugar de Betania, pertenece al número de las grandes diferencias que median entre Lc. 24, 50-53, y Act. 1, 9-14, y que se trata siempre de encubrir" [123]. "La noticia sobre la distancia del Olivete sólo tiene sentido naturalmente aquí

Länge eines Sabbathweges als der Entfernung zwischen dem Ölberg und der Ostgrenze der Stadt, bezieht sich die hiesige Angabe des *Lc* ja nicht auf den Punkt am Ölberge, wo die Himmelfahrt sich zutrug, sondern auf den Ölberg überhaupt, und *Lc* hat sich dabei nicht eines profanen Masstabes, sondern einer volkstümlichen, den rituellen Vorschriften entlehnten Redensart bedient, wie er sie von Juden oder Judenchristen in Jerusalem (AG 21, 15 ff.) oder Antiochien (s. unten zu AG 11, 27; 13 ff.) gehört haben mag", ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*³, pp. 40-41.

(121) VINCENT-ABEL, *Jérusalem*, II, p. 379.

(122) DALMAN, *Orte und Wege Jesu*³, p. 284.

(123) Como él se expresa con exagerado énfasis: "Zu den immensen Unterschieden dieser Darstellung von der in *Luk*. 24, 50 ff., welche man zu vertuschen pflegt, gehört auch die Nennung des Ölbergs statt Bethanien", Theodor KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara* III, Zürich (1872) 618.

—añade Wendt—en cuanto que trata de puntualizar más el lugar de la Ascensión. Ahora bien, según Lc. 24, 50, la Ascensión tiene lugar en Betania, distante de Jerusalén quince estadios, como escribe S. Juan 11, 18. Esta diferencia entre los dos relatos la reconoce también Zöckler, pero sólo en la hipótesis insostenible de que en Lc. 24, 50-53, no se narra la Ascensión. Si, como es el caso, se describe ésta en Lc. 24, 50-53, y no se quiere admitir, por otra parte, esa divergencia, hay que convenir en que se expresó con bien poca exactitud, o en Act. (Meyer) o en Lc. (Nösgen, Blass), nuestro autor. Cierto que πρὸς Βηθανίαν no es simplemente εἰς Βηθανίαν; pero tampoco cabe entenderlo de una marcha hacia Betania, con dirección a Betania, y que tiene ya su término de llegada después de solo un tercio de camino en esa dirección" ([124]). Y el año 1933, estampaba, por su parte, K. Lake: "Se ha venido defendiendo más de una vez, es verdad, que ἕως πρὸς Βηθανίαν puede significar hasta donde conduce el camino a Betania; pero eso parece muy duro, pues aun cuando la preposición πρός pueda igualmente significar *hacia. con dirección a*, que *hasta. a*, difícilmente cabe afirmar otro tanto de la combinación ἕως πρός" ([125]).

Examinemos serenamente la dificultad. Todas las probabilidades de la crítica textual están, en efecto, a favor de esa lectura: Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, en Lc. 24, 50, con los códices griegos mayúsculos principales B ℵ A C L. ¿Cuál es el sentido de esas preposiciones y de la construcción resultante en la pluma de S. Lucas? De haber querido señalar Betania como término de ese viaje, de suerte que su pensamiento fuera: "Y los sacó hasta Betania"; la construcción ἕως Βηθανίαν, tan corriente en los escritores clásicos como en los del N. T. (Mt. 11; 23; 24, 27; 26, 58; 27, 51; Mc. 13, 27; 14, 54, ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν; 15, 38; Ioh. 2, 7; 8, 9; Rom. 3, 12; I Cor. 1, 8; II Cor. 1, 13; 12, 2; Hb. 8, 11; Iac. 5, 7), y

---

(124) WENDT, *Die Apostelgeschichte*", pp. 71-72.

(125) "It is indeed, sometimes thougt that ἕως πρὸς Βηθανίαν may mean *until on the way to Bethany*, but this semms very harsh, for though πρός can mean *towards* as well as *to*. ἕως πρός can hardly do so", Kirsopp LAKE, *The Ascension*, BC. Part I, Vol. V, p. 21.

especialmente en S. Lucas (Lc. 2, 15; 4, 29. 42; 10, 15 bis; Act. 1, 8; 8, 10; 9, 38; 11, 19. 22; 13, 47; 17, 15; 21, 5; 23, 23) estaba a la mano. Pero S. Lucas no ha empleado en el caso esa preposición sola, como la emplea, por ejemplo, en una frase perfectamente análoga, Lc. 4, 29: καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, *y lo sacaron hasta el extremo del monte sobre el que estaba construída su ciudad;* sino que le ha añadido aquí la preposición πρός, indicadora con frecuencia de una dirección, tratándose de los verbos de movimiento. Eso nos obliga a ser cautos en la interpretación de la frase, y más si tenemos en cuenta que la construcción es única en toda la literatura de S. Lucas y aun del N. T., lo que hace pensar que tal vez su sentido no es el de una simple referencia al término del viaje, sino a aquel punto de la antigua carretera romana de Jerusalén a Jericó, que sobre el Olivete tenía su bifurcación para Bethphagé y Betania. La primera de las preposiciones señalaría, pues, en nuestro caso el término tocado por el Señor y sus discípulos en su camino, y, precisándolo más, añadiría la segunda que en ese mismo punto se tomaba el camino para Betania.

Es difícil, con todo, poder dar una prueba apodíctica desde el punto de vista meramente literario, porque, si bien la singularidad misma de la fórmula, única, como hemos dicho, en toda la literatura del N. T., sin que reaparezca nunca por otra parte, y son tantos los casos, cuando se trata de indicar el término de llegada, sugiere algún otro matiz distinto del pensamiento, tampoco lo define. La versión griega de los Setenta ofrece dos casos de construcción análoga, Gén. 38, 1, y Ez. 48, 1-9, que si no deciden el problema literario de Lc. 24, 50, tal vez facilitan su sentido. El segundo caso es particularmente instructivo para nosotros. Hablando Ezequiel de la división de la tierra prometida entre las doce tribus de Israel, da la demarcación de sus fronteras mediante esta fórmula, Ez. 48, 1-9: Καὶ ἔσται αὐτοῖς τὰ πρὸς ἀνατολὰς ἕως πρὸς θάλασσαν Δάν, μία. Καὶ ἀπὸ τῶν ὁρίων τοῦ Δὰν τὰ πρὸς ἀνατολὰς ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν 'Ασήρ, μία. Καὶ ἀπὸ τῶν ὁρίων 'Ασήρ, ἀπὸ τῶν πρὸς ἀνατολὰς ἕως τῶν πρὸς

θάλασαν Νεφθαλείμ, μία. Καὶ ἀπὸ τῶν ὁρίων Νεφθαλεί, ἀπ' ἀνατολῶν ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν Μανασσή, μία. Καὶ ἀπὸ τῶν ὁρίων Μανασσή, ἀπὸ τῶν πρὸς ἀνατολὰς ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν 'Εφράιμ, μία. Καὶ ἀπὸ τῶν ὁρίων 'Εφράιμ, ἀπὸ τῶν πρὸς ἀνατολὰς ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν 'Ρουβήν, μία. Καὶ ἀπὸ τῶν ὁρίων 'Ρουβήν, ἀπὸ τῶν πρὸς ἀνατολὰς ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν 'Ιούδα, μία. Καὶ ἀπὸ τῶν ὁρίων 'Ιούδα... ἀπὸ τῶν πρὸς ἀνατολὰς καὶ ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν καὶ ἔσται τὸ ἅγιον ἐν μέσῳ αὐτῶν ([128]).

La fórmula tan repetida τὰ πρὸς ἀνατολὰς ἕως πρὸς θάλασσαν (48, 1) o ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν (48, 2-9) indica los límites orientales y occidentales de cada una de ellas. Ahora bien, no puede dudarse sobre el sentido de la preposición πρός en la primera parte de la fórmula τὰ πρὸς ἀνατολὰς = *lo que hacia el oriente;* y en igual sentido parece debe entenderse por su paralelismo mismo en la segunda ἕως πρὸς θάλασσαν o ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν = *hasta lo que hacia el mar*, o *hasta lo que junto al mar*. Indicaría, pues, aquí, como en nuestro caso de Lc. 24, 50, la primera preposición, ἕως, el término de los límites, y la segunda, πρός, la dirección del mar, según parece sugerirlo además expresamente la segunda fórmula ἕως τῶν πρὸς θάλασσαν.

Hemos apuntado como segundo sentido posible del pasaje "hasta lo que *junto al mar*", y esta significación, bien conocida, de la preposición πρός = *cerca, junto a*, en las páginas del N. T., y en particular en S. Lucas (cf. Mt. 3, 10; Mc. 1, 33; 2, 2; 4, 1; Lc. 3, 9; 16, 20; 22, 56) nos sugiere un segundo sentido igualmente posible para Lc. 24, 50: "Y los sacó hasta cerca de Betania, hasta dar vista a Betania." Creemos, con todo, más probable el primero.

Polibio, por otra parte, ofrece otro caso interesante de la misma forma ἕως πρός en el libro tercero de sus *Historias*. Cuando Aníbal, después de vencer las dificultades de los pantanos de la Italia Central, alcanza en terreno etrusco al cónsul Flaminio y su ejército, apostado ante Arezzo, prepara

(126) SWETE, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge (1905) 494.

hábilmente su plan de ataque, mandando avanzar las banderas con dirección al agro romano, dejados atrás los campos de Fiésole. Entonces, herido en su pundonor Flaminio, escribe Polibio, *Historia*, III: Παρεκάλει δ' αὐτοὺς ἐν νῷ λαμβάνειν, τί λέγειν εἰκὸς τοὺς ἐν τῇ πατρίδι, τῆς μὲν χώρας καταφθειρομένης σχεδὸν ἕως πρὸς αὐτὴν τὴν Ῥώμην, αὐτῶν δὲ κατόπιν τῶν πολεμίων ἐν Τυῤῥηνίᾳ στρατοπεδευόντων, y les exhortaba a reflexionar dentro de sí qué era justo dijesen en la patria, al ver casi devastada la región hasta cerca de la misma Roma, y a ellos acampando en Etruria a espaldas de los enemigos ([127]). El sentido del ἕως πρός parece ahí claro: Aníbal avanza lejos todavía, pero con dirección a Roma, y Flaminio pone esas palabras en labios de los romanos, que ven se dirige ya el jefe cartaginés, devastándolo todo, hacia los muros de la ciudad, como término de su avance.

Nuestra interpretación está en armonía con los datos topográficos de la cumbre, señalada por la tradición como lugar del misterio en el Olivete. Si se da por un lado el camino hacia Betania, Lc. 24, 50, y por otro el Olivete, Act. 1, 12, como los puntos de referencia de la reunión última de Jesús con sus discípulos, antes de subir al Padre, un dato no excluye al otro, como dice Dalman. Betania estaba situada, en efecto, para Lucas, en aquella montaña, aunque no precisamente en su cumbre ([128]). Ni la cima oriental que mira al desierto, la más alta de las tres cimas de la montaña (817 ½ m.), ni la otra septentrional (812 ½ m.), sobre la que una tradición, que viene atestiguada desde el siglo VI, puso equivocadamente la aparición de Jesús sobre el monte de Galilea, Mt. 28, 16, reciben el antiguo nombre del monte del aceite o propiamente del monte de los Olivos, en arameo *ṭūrā de zētaijā*, ahora simplemente *eṭ-ṭūr* — *el monte;* sino sólo aquella cima meridional

([127]) Es el sentido que da también a la frase el traductor latino de la edición de Didot: "Quin ipsis potius cogitandum esse, ait ecquid vulgo omnes in patria dicere par esset, si Poenus vastando urendoque omnia, ad ipsa prope jam moenia urbis Romae pervenisset, ipsis interim a tergo hostium in Etruria considentibus", DIDOT, *Bibliotheca Graeca, Polybii Historiarum Reliquiae*, Parisiis (1880) 175.

([128]) DALMAN, *Orte und Wege Jesu*³, p. 277.

que está mirando a la ciudad (815 m.) con su amplia falda hacia el torrente Cedrón ([129]). Esta cima era la más animada, y sobre ella pasaban los dos caminos de que nos hablan con frecuencia los evangelios: el uno, antigua carretera romana, que, partiendo de Jerusalén, conducía por el Olivete a Jericó, y el otro, que sobre la misma cumbre, y cerca del lugar que la tradición señala al misterio, daba la dirección de Betania ([130]).

Casi con la exactitud de un gramático moderno, apuntó ya nuestra solución el presbítero Hesiquio en sus *Cuestiones a la Armonía de los Evangelios*: Ἕτερόν ἐστιν «εἰς Βηθανίαν», καὶ ἕτερον «πρὸς Βηθανίαν». Τὸ γὰρ «πρὸς Βηθανίαν», δίδωσιν ἡμῖν νοεῖν τὴν ὁδὸν τὴν ἀπάγουσαν ἐκεῖ εἰς (ο ᾗ) τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν παράκειται, una cosa es *a Betania*, y otra distinta *hacia Betania;* porque *hacia Betania* nos da a entender el camino que allá conduce, y donde está el monte de los Olivos ([131]). Es la misma solución propuesta más tarde por el P. Francisco Suárez, al tratar de la dificultad en su obra sobre *Los Misterios de la Vida de Cristo*: "Unde fit quod Lucas ait: *Eduxit eos in Bethaniam*, posse intelligi, non quod duxerit eos usque ad ipsum oppidum, sed versus illud, et per viam fortasse, quae ad illud tendebat, usque ad illum locum montis Oliveti, ex quo ascensurus erat in caelum, quique videtur fuisse in medio itinere inter Ierusalem et Bethaniam, et fortasse ille locus constitutus erat intra fines Bethaniae" ([132]).

Notemos, finalmente, cómo esa interpretación, salvada principalmente por la exégesis católica, hoy día se va abriendo paso entre los autores de todos los campos, desde el pro-

---

(129) *Ibid.* pp. 278-279.

(130) *Ibid.* p. 280. Véase en el mismo autor el plano topográfico, p. 225.

(131) *Hesychii Presbyteri Quaestiones* (PG, XCIII, 1448).

(132) SUÁREZ, *Mysteria Vitae Christi*, Lugduni (1614) 604. Apunta, con todo, no sin preferencia, una segunda solución, que difícilmente se aceptaría en nuestros días: "Vel certe (quod probabilius est et magis consentaneum textui) duxit eos usque ad ipsam Bethaniam, fortasse ut familiarem amorem erga Magdalenam eiusque fratres ostenderet: inde vero recessit in montem, unde ascensurus erat", *ibid.* p. 604.

testante ortodoxo (133), hasta el liberal y racionalista (134); y recogiendo nuestros resultados, "es verdad—concluye Loisy—que el evangelio sitúa hacia Betania el lugar de la Ascensión; pero *hacia Betania* no es *en Betania*, y la indicación más vaga del evangelio, concebida probablemente sin preocupaciones de una precisión mayor y como una variante de la de los Hechos, en manera alguna contradice a ésta" (135). Y lo que vale más, se inclinan decididamente a nuestra interpretación Blass-Debrunner: "ἕως πρὸς Βηθανίαν = *hasta hacia Betania, hasta dar vista a Betania*", y excluyen positivamente a Betania como término de llegada (136).

3º — Las fórmulas descriptivas de la Ascensión corporal y visible

Por lo que hace a este punto, no cabe hablar como ha hablado Harnack y con él la mayoría de los críticos racionalistas, de un doble estadio de la tradición en los relatos de S. Lucas, alegando para ello que en el final del tercer evan-

(133) Así Zahn, haciendo suya la interpretación de Hesiquio, escribe: "Die Meinung ist vielmehr: Jesus führte sie aus der Stadt hinaus ins Freie bis dahin, wo es nach Bethanien geht, d. h. zum Ölberg hinaus bis zu den Punkt, wo der Weg nach Bethanien von der nach Jericho führenden Strasse rechts abbog", *Evangelium des Lukas*³, Leipzig (1920) 732. De manera parecida se expresa en su última edición más reciente del comentario a los Hechos: "Nach der genaueren Angabe Lc. 24, 50, lag der Ort der Himmelfahrt an dem Punkt des Ölbergs wo der Weg von Jerusalem nach dem Bethanien des Lazarus (Jo. 11, 18; Lc. 10, 38) sich von der alten Römerstrasse über den Ölberg nach Jericho (Lc. 19, 1. 11. 28 f.) abzweigte", *Die Apostelgeschichte des Lucas*³, p. 41.

(134) Así, entre otros, L. Brun: "Die beiden Berichte des *Lk* dienen, wie wir schon gesehen haben, als krönender Abschluss der Berichte von der Erscheinung des Herrn vor den Jüngern... Im ersten Bericht heisst es, der Auferstandene habe die Jünger hinausgeführt (aus Jerusalem, aus dem Haus, wo sie versammelt waren) ἕως πρὸς Βηθανίαν, 24, 50, d. h. bis zu der Stelle, wo der Weg nach Bethania vom Ölberg herunterführt, vgl. AG 1, 12", *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, p. 90.

(135) Loisy, *Les Actes der Apôtres*, pp. 163-164.

(136) *Lk.* 24, 50, ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἕως (om. D) πρὸς (εἰς A X al.) Βηθανίαν = *bis gegen B. hin, bis angesichts B.*, indem an ein Hineingehen nicht zu denken ist; εἰς ist also falsch", Blass-Debrunner, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*⁶, Göttingen (1931) 137.

gelio existe ya alguna idea de la Ascensión, pero no de una Ascensión corporal y visible, y que, para dar con ésta, es preciso acudir a la forma ya desarrollada de la leyenda en Act. 1, 9-12 ([137]). Las frases son igualmente descriptivas, y en el sentido de una Ascensión corporal y visible, en ambos relatos, Lc. 24, 51: διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, y Act. 1, 9-10: βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη... εἰς τὸν οὐρανὸν πορεομένου αὐτοῦ.

La segunda frase hasta es casi más descriptiva, si cabe, de parte del tercer evangelista, en el sentido de una Ascensión corporal y visible ([138]): los Hechos, en cambio, acentúan más la circunstancia de haber subido el Señor a la vista de los Apóstoles.

Se podrá decir que la descripción del segundo relato es más amplia y más detallada: lo que nadie podrá afirmar con razón, al menos si parte de la lectura de la recensión oriental, es que en el relato paralelo del tercer evangelio no se describe una Ascensión corporal y visible, como lo ha afirmado Beyschlag ([139]). Más discreto, Harnack, con los demás críticos racionalistas en general, parte del supuesto de la omisión del καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en el texto, y sólo así se comprende la magnitud de sus afirmaciones en este punto; pero hemos visto ya las posibilidades que tiene esa omisión de la recensión occidental, y un testigo, *omni exceptione maior*, el defensor más acérrimo del códice de Beza y de sus aliados en nuestros días, Alberto Clark, acaba de darnos la razón en todo, al aceptar *sin reservas*, como él dice, *por*

(137) "In dem Evangelium weiss er auch von einer Himmelfahrt—Act. 1, 1 ff. sagt er mit dürren Worten, dass er in seinem früheren Werk bis zur Aufnahme Jesu in den Himmel erzählt habe, S. auch *Luk.* 9, 51—, aber er deutet sie nur an, er schilderte sie nicht als eine sichtbare", HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig (1908) 128.

(138) Observó ya con análisis certero el P. Suárez: "Lucas autem Actor. 1 disserte narrat modum et initium huius ascensionis coram oculatis testibus, in capite autem 24 sui Evangelii expressius ponit progressum ac terminum eius, dicens: *Ferebatur in caelum*", *Mysteria Vitae Christi*, pp. 601-602.

(139) "Aber auch wenn beide Stellen (es decir, el final de Mc. 16, 19, y Lc. 24, 51, καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν) ächt wären, eine Beschreibung der Himmelfahrt enthalten sie nicht. Nur in der Apostelgeschichte Kap. 1 erhalten wir eine solche", *Das Leben Jesu*, I, Halle (1902) 477.

motivos de sentido, contra sus principios mismos, las palabras en cuestión dentro del texto: si los discípulos daban testimonio de la Ascensión, había motivos para alegrarse; pero si Jesús solamente se separó de ellos, dejándolos en medio de la oscuridad de la noche, no tenían razón ninguna para ello ([140]).

Y hay que notar todavía cómo los relatos evangélicos de las apariciones renuncian a describir el momento y aun el hecho mismo de la separación de Jesús resucitado, contentándose con indicar su presencia mediante las fórmulas ἦλθεν, ἔστη εἰς τὸ μέσον, ἔρχεται y otras parecidas, sin describir, en cambio, su ausencia; y se cierran generalmente con algunas palabras del Señor como término del relato. Es una excepción de esta regla el caso de Lc. 24, 31: ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν, donde, por otra parte, la fórmula misma sugiere ya que no se trata de una ausencia definitiva ([141]). Por lo mismo, forma un contraste singular con esos relatos el del final del tercer evangelio, que nos anuncia ya desde un principio la partida definitiva del Maestro, Lc. 24, 47-50, la describe luego con fórmulas terminantes y repetidas, Lc. 24, 51, y hasta con gestos que son inequívocos de despedida ([142]),

---

(140) CLARK, *The Acts of the Apostles*, Oxford (1933) 407. Igualmente se han pronunciado en ese sentido los modernos cultivadores del método histórico de la forma y de la tradición, L. BRUN, *Die Auferstehung Christi*, p. 91; G. BERTRAM, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*, p. 205; A. FRIDRICHSEN, *Die Himmelfahrt bei Lukas*, p. 339, nota 2. El primero trae algunas nuevas razones de orden puramente estilístico, que no son de despreciarse: "Sowohl nach *Lk* 9, 51, wie nach AG, 1, 2 (22) muss bestimmt erwartet werden, dass der Verfasser schon im ersten Buch von der ἀνάλημψις des Herrn erzählt hat; dafür wäre jedoch das kahle *er schied von ihnen* ein beispillos ungeeigneter Ausdruck. Auch rein stilistisch erwarten wir zwischen den beiden zweigliedrigen Aussagen V. 50 und V. 52-53 eine ebenfalls zweigliedrige Aussage im mittleren Stück, das in der Tat das Hauptstück ist, und neben dem schildernden *während er sie segnete* eine ebenfalls schildernde Aussage von ihm selbst. In dem offenkundigen Parallelbericht AG 1, 9 fi. wird denn auch gerade von einem ἐπαίρεσθαι und einem πορεύεσθαι oder ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν gesprochen. Di inneren Gründe sprechen also sehr stark für die Ursprünglichkeit der Worte", L. BRUN, *ob. cit.* p. 91.

(141) Esta observación la ha hecho, en parte, a otro propósito W. MICHAELIS, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, TB, IV (1925) 104.

(142) La frase es de A. Fridrichsen: "Dass Lukas am Schluss seines Evangeliums einen endgültigen Abschied erzählen will, ersehen wir endlich

como los de la bendición y adoración, respectivamente de parte de Jesús y de sus discípulos, para resolverse, por fin, la escena en las más puras alegrías y cánticos de alabanza a su regreso en el templo. Pero estos últimos detalles piden especial estudio y examen comparativo con los detalles del cuadro correspondiente de los Hechos.

Señalemos especialmente dentro del nuestro aquellos tres detalles que prueban la riqueza misma descriptiva, en parte mayor, del primer relato de S. Lucas. 1) Sólo en él se nos da el detalle sobremanera precioso de haber alzado Jesús las manos en ademán de bendecir a sus discípulos en el momento supremo de su despedida, Lc. 24, 50: καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. 2) Igualmente el otro detalle complementario de haber iniciado el Señor Jesús en ese mismo ademán y gesto de despedida su camino de gloria, despegándose del suelo, mientras los bendecía, Lc. 24, 51: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. 3) El motivo mismo de la adoración, tan propio del momento, es exclusivo de Lc. 24, 52: καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτόν, como término de ese cuadro (143).

En desquite, pone dos nuevos detalles complementarios importantes el relato de los Hechos: la nube que envuelve a Jesús, robándole a las miradas de los suyos, en su ascensión a la gloria, Act. 1, 9: καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, y la presencia de los ángeles con vestiduras blancas, que rompen el éxtasis en que continúan sumidos los Once, con sus ojos fijos en el cielo, donde ha ido a perderse su tesoro, y con él también su corazón, Act. 1, 11: ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἑστήκατε ἐμβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὕτως

---

aus den einzelnen Momenten der Schilderung. Zunächst ἐξήγαγεν αὐτούς (V. 50): zum letzten Mal wandert Jesus an der Spitze seiner Jüngerschar, hinaus zu dem Ort wo er sie verlässt, um seinen Sitz im Himmel einzunehmen. Dann ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν. Ohne jeden Zweifel ein Abschiedsgestus; mit erhobenen Händen segnet der Herr die Jünger, ehe er von ihnen scheidet und nicht mehr von ihnen mit den leiblichen Augen gesehen werden soll", *Die Himmelfahrt bei Lukas,* p. 339.

(143) Fuera de los relatos de la Ascensión, aparece el mismo motivo explícito de la *adoración* durante los 40 días en Mt. 28, 9 y 17.

ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.

4 — Sobriedad de la tradición apostólica fijada por S. Lucas

Todo ello es tan simple y tan sobrio, y está tan directamente observado y tomado de la realidad, como el cuadro que le ha servido de introducción con su comida frugal y su diálogo entre discípulos y Maestro. No se conserva de la escena sino lo que se ha visto y oído, y lo que se ha visto es subir a Jesús hacia el cielo hasta el momento en que desapareció envuelto en la nube, y lo que se ha oído es que de esa misma manera volverá un día sobre la tierra; y eso, y sólo eso, es lo que dejó consignado, con la tradición primera, la pluma fiel del tercer evangelista. Nada de esas ascensiones triunfales aparatosas y fantásticas, en que abundan las demás literaturas religiosas, nada de esos cielos misteriosos, por los que hacen atravesar a sus héroes con efectos de apoteosis, y ni siquiera de esas otras descripciones coloristas, más bien piadosas que históricas, con las que muchas veces se ha desfigurado en la literatura apócrifa cristiana el relato del N. T.

Compárense las concepciones fabulosas de las llamadas ascensiones de Etana o de Adapa, por ejemplo, en la literatura babilonesa, donde cada detalle y elemento del cuadro está delatando el carácter legendario del relato [144]. Compárese igualmente, dentro de la literatura apócrifa, la descripción impresionante de la escena en la *Epistula Apostolorum*, después del diálogo ya excesivo de Jesús con sus discípulos: "Y al decir esto, sobrevino un trueno, un relámpago y un terremoto, y se rasgaron los cielos, y apareció una nube luminosa, que, envolviéndole (a Jesús), le elevó en alto. Y voces de muchos ángeles, que cantaban con júbilo y bendecían dicien-

(144) Pueden verse traducidos los fragmentos de esos relatos legendarios procedentes, en parte, de la Biblioteca de Assurbanipal (hacia el 650 a. Ch.), en parte, de El-Amarna en Egipto (hacia 1370 a. Ch.), donde el mito servía de libro de lectura babilónica a los sabios egipcios, en Arthur UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena (1921) 128-139.

do: ¡Congréganos, oh Sacerdote, en la lumbre de la gloria! Y cuando se hubieron acercado al firmamento (se hubo él acercado B L), escuchamos su voz que decía: Id en paz" ([145]). O la otra descripción de la subida misma ascendente de Jesús por los siete círculos de los cielos, hasta llegar al trono de Dios, como en la *Ascensión de Isaías* ([146]). Compárense, finalmente, con esa grave sobriedad de las fuentes inspiradas las exuberancias de una parte de la misma literatura religiosa posterior, como las de una María de Agreda ([147]) o Ana Catalina Emmerich ([148]).

---

(145) SCHMIDT-WAJNBERG, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des zweiten Jahrhunderts*, TU, XLIII, Leipzig (1919) 154.

(146) En ese apócrifo ve subir Isaías hasta el séptimo cielo al Hijo de Dios, y se deleita en presentárnoslo recorriendo en sentido inverso todo el camino, recorrido ya por él en su Encarnación: a su paso por las esferas celestes es aclamado y adorado por los ángeles y por el mismo Satanás en persona, que reside en el primero y más bajo de los cielos, en el firmamento, cf. E. TISSERANT, *Ascensión d'Isaïe*, XI, 23-32, Paris (1909) 207-212. Pero el libro de la *Ascensión de Isaías* no es el único caso dentro de esa literatura de los siglos I y II: los siete cielos vienen descritos con igual complacencia en los *Secretos de Enoch*, en el *Testamento de Leví;* y otro tanto ocurre en *Hagiga*, 12b, y *Abot de R. Nathan*, XXXVII, 8. Es la riqueza pintoresca de las concepciones cosmológicas de la tradición judía contemporánea, en abierto contraste, no sólo con el silencio de las fuentes del N. T., sino aun del Antiguo.

(147) "Y llegando al lugar determinado, se formaron tres coros: uno de los Ángeles, otro de los Santos y el tercero de los Apóstoles y fieles, que se dividieron en dos alas; Cristo nuestro Salvador hacía cabeza... Despedido su Divina Majestad de aquella santa y feliz congregación de fieles con semblante apacible y majestuoso, juntó las manos, y en su propia virtud se comenzó a levantar del suelo, dejando en él las señales o vestigios de sus sagradas plantas... Y como al movimiento del primer móvil se mueven también los cielos inferiores que comprende su dilatada esfera, así nuestro Salvador Jesús llevó tras de sí mismo los coros celestiales de Ángeles y Santos Padres, y los demás que le acompañaban glorificados, unos en cuerpo y alma, otros en solas las almas: y todos juntos y ordenados subieron y se levantaron de la tierra, acompañando y siguiendo a su Rey, Capitán y Cabeza. El nuevo y oculto sacramento, que la diestra del Altísimo obró en esta ocasión, fué llevar consigo a su Madre Santísima, para darle en el cielo la posesión de la gloria y del lugar que como a Madre verdadera le tenía señalado... Obró el poder divino por milagroso y admirable modo que María Santísima estuviese en dos partes, quedando con los hijos de la Iglesia siguiéndolos al cenáculo, y asistiendo con ellos, y subiendo en compañía del Redentor del mundo y en su mismo trono a los cielos, donde estuvo tres días con el más perfecto uso de las potencias y sentidos, y al mismo tiempo en el cenáculo con menos ejercicio de ellos", SOR MARÍA DE JESÚS DE AGREDA, *Mística Ciudad de Dios*, II, Amberes (1696) 544-545.

(148) "Als der Herr auf der Spitze des Berges angekommen war, schien

Nada de eso pertenece a la revelación cristiana ni a los textos del N. T., y éste es un contraste muy de notarse entre las dos literaturas, la una inspirada e histórica, y la otra apócrifa y devota; de un lado la sobriedad austera de la verdad, de otro las invenciones más o menos caprichosas de una imaginación, a la que se da rienda suelta, como escribe el P. Lebreton (149). En los relatos de S. Lucas o de S. Marcos no se halla más que esa narración tan sobria y a la vez tan impresionante, de los Once que salen en compañía de su Maestro camino del Olivete y le ven elevarse repentinamente de en medio de ellos, hasta que una nube se lo roba a sus miradas, y nada más. De su Ascensión triunfal, de los cielos misteriosos que atraviesa, ni una palabra: no se conserva de esa escena sino lo que se ha visto y oído; se le ha visto a Jesús subir al cielo, un día se le verá descender de nuevo.

Queda tendido entre el cielo y la tierra el velo misterioso,

Er wie ein weisses Sonnenlicht und es liess sich vom Himmel ein leuchtender Kreis zu Ihm, der in Regenbogen-Farben schimmerte. Alle Nachdringenden standen in einem weiten Kreise, wie geblendet. Ich sah den Herrn noch heller leuchten, als die Glorie um Ihm. Er legte die linke Hand vor die Brust und segnete mit gehobener Rechten, Sich rings wendend, die ganze Welt. Die Menge stand unbewegt still, aber ich sah alle gesegnet. Er segnete nicht, wie die Rabbinen, mit den Handflächen, sondern wie die christlichen Bischöfe. Ich fühlte sein Segnen der ganzen Welt mit grosser Freude im Innern. Nun aber strahlte das Licht von oben mit seinem eigenen Glanze zusammen, und ich sah seine Sichtbarkeit vom Haupte an sich in diesem Himmelslichte auflösen und wie empor verschwinden. Es war, als ob eine Sonne in die andre eingehe, als ob eine Flamme in ein Leuchten eingehe, ein Funke in eine Flamme schwebe. Es war, als ob man in die volle Sonne am Mittag schaue, und doch weisser und heller; der volle Tag schien finster dagegen. Als ich bereits sein Haupt nicht mehr sehen konnte, unterschied ich seine Füsse noch leuchtend, bis Er ganz in dem Himmelsglanze verschwunden war. Ich sah unzählige Seelen von allen Seiten in dieses Licht eingehen und mit dem Herrn empor verschwinden. Ich kann nicht sagen, dass ich Ihn wie etwas Fliegendes in der Luft immer habe kleiner werden sehen; aber ich habe Ihn in eine Glanzwolke empor verschwunden sehen. Mit der Lichtwolke fiel wie ein Lichthau auf Alle nieder und während man das Licht nicht mehr ertragen konnte, wurden Alle von Schrecken und Staunen erfasst. Die Apostel und Jünger standen Jesu am nächsten; sie waren teils ganz geblendet und sahen zur Erde und viele warfen sich auf ihr Antlitz nieder. Die heilige Jungfrau stand dicht hinter ihnen und schaute ruhig vor sich hin", Clemens BRENTANO, *Das Leben unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerich*, III[E], Regensburg (1880) 506-507.

(149) *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*. II, pp. 465-466.

y esa nube en la que el Señor desaparece, es para los Apóstoles el más expresivo de los símbolos: en una nube solía aparecerse Dios en el A. T., desde una nube se dejó oír en el bautismo y en la transfiguración la voz del Padre, y en una nube se nos mostrará el último día. La nube es el velo misterioso que cubre a Dios y le oculta a las miradas de los hombres: ese velo envuelve desde hoy al Señor Jesús, y a través de ese misterio habrá de contemplarle en adelante nuestra fe hasta el día en que él mismo nos introduzca en el secreto de su faz (150).

Y mientras seguía el Señor, envuelto en la nube, su camino de luz, abriendo las vías del cielo igualmente a los cuerpos que a las almas, los Once le contemplaban absortos, y sus ojos empezaban, por fin, a abrirse a los misterios del Reino de Dios. Las palabras del Maestro surgían nuevamente en sus almas, arreboladas por las luces espirituales de la Ascensión, al ver al Hijo del hombre subir adonde estaba primero (151): "Mi reino no es de este mundo" (152). Era la respuesta del cielo a la tierra: "Si será éste el tiempo en que has de restaurar el reino de Israel" (153). "Vosotros sois de aquí abajo: yo soy de allí arriba" (154). "Salí del Padre y vine al mundo: dejo de nuevo al mundo y voy al Padre" (155). Iban cayendo todas las vendas. Ya en adelante le mirarán ellos, y con ellos todos los creyentes, con esos ojos de la fe, hasta que, cumplido el tiempo de las naciones (156), rompa de nuevo la nube, revelándosenos con las claridades de su Parusía. ¿Cuándo?

Los ángeles han trazado una interrogante sobre este punto; realmente "ni ellos saben de aquel día y de aquella hora", y sus palabras son un eco de las del Señor hace poco, Act. 1, 7: "No es vuestro conocer el tiempo y la hora que el Padre se

(150) Lebreton, *ob. cit.* II, p. 467.
(151) Ioh. 6, 62.
(152) Ioh. 18, 36.
(153) Act. 1, 6.
(154) Ioh. 8, 23.
(155) Ioh. 16, 28.
(156) Mt. 24, 14; Mc. 13, 10.

reservó a su poder soberano"; o antes en los días de su ministerio público, Mt. 24, 36. 42: "En cuanto a aquel día y a aquella hora, nadie sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre. Velad, pues, porque no sabéis qué día viene vuestro Señor" (157).

"Aquel, cuya ciencia era universal e infalible—comenta el P. Lebreton—quiso, no obstante, decir a sus discípulos que ignoraba este día, y que sólo el Padre le conocía, con el objeto de darles a entender con claridad que esa fecha quedaría siempre, aun para su Iglesia santa, un misterio impenetrable. Al mismo tiempo les exhortaba con insistencia a estar de continuo preparados. Estas exhortaciones y estas incertidumbres, cayendo sobre almas ya invadidas por la impaciencia del último día y poseídas por un deseo ardiente de volver a ver a su Maestro, debían dar por fruto aquellas aspiraciones de que está tan llena la antigua literatura cristiana: *¡Ven, Señor Jesús!* Es el grito de la Iglesia que resuena en el último versículo del Apocalipsis, y que se oirá a través de toda la historia del mundo. Los hombres ¡ay! son muy inclinados a olvidar las perspectivas eternales y a quererse establecer definitivamente aquí abajo; y era de temerse que, si se desistía de esperar la pronta venida de Cristo, se llegara a confiar primero que esta vuelta tardaría, y después, por fin, a esperar que no tendría lugar nunca. Esta abdicación de las esperanzas cristianas sería la muerte del Cristianismo, y la decadencia irremediable de la Iglesia. Entonces se presenciaría, según la palabra del Señor, aquel golpearse de los siervos entre sí o divertirse diciendo: *El amo tarda, no vendrá ya.* De estos criados sin esperanza y sin fe se encontrarán siempre.

---

(157) Cf. Mc. 13, 32-34. Véase sobre este desconocimiento del último día, LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I⁶, París (1927) 559-590. Esa *Note C. Marc. XIII, 32, L'Ignorance du jour du jugement*, es una verdadera monografía densa y muy erudita del problema, después de los estudios de Petau, Stentrup, A. Vacant, y los otros más modernos de Ch. GORE, *The Consciousness of our Lord in his mortal Life, Dissertation on Subjects connected with the Incarnation*, London (1897) 71-201; E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, 1914; J. MARIC, *De Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa*, Zagreb, 1914.

Pero frente a ellos se levantarán los servidores fieles, que, ceñidos los lomos y el hachón ardiendo, esperarán sin desfallecer durante la larga noche la vuelta que ansían: *¡Ven, Señor Jesús!*" ([158]).

5° — La segunda venida en labios de los ángeles y la visión de Daniel

En todos los momentos de la vida del Señor, dice el Crisóstomo, son mensajeros los ángeles: como en el Nacimiento, y en la Anunciación, y en la Resurrección, así también en su Ascensión gloriosa, y en su segunda venida misma se manifestará Jesús precedido de los ángeles ([159]). La parusía anunciada aquí por ellos para el postrero día, Act. 1, 11: "Este Jesús que ha sido recibido en alto separándose de vosotros, vendrá un día como le habéis visto subir al cielo", viene descrita en esas líneas con la mayor sobriedad. Ni siquiera se hallan, explícitos al menos, los rasgos clásicos de la visión de Daniel, 7, 13-14: "Yo miraba en las visiones de la noche, y he aquí que venía sobre las nubes del cielo como un hijo de hombre, y se acercó hasta el antiguo en días y le presentaron ante él; y le fué dado poder, y gloria, y realeza, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán; su poder, poder eterno que no le será quitado, y su reino, reino eterno que no será destruído." En cambio, lo están en la descripción del fin del mundo y de la parusía, hecha el martes santo por el Señor:

MT. 24, 30	MC. 13, 26	LC. 21, 27
καὶ ὄψονται	καὶ τότε ὄψονται	καὶ τότε ὄψονται
τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου
ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν	ἐρχόμενον	ἐρχόμενον
νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ	ἐν νεφέλαις	ἐν νεφέλῃ
μετὰ δυνάμεως	μετὰ δυνάμεως πολ-	μετὰ δυνάμεως
καὶ δόξης πολλῆς	λῆς καὶ δόξης	καὶ δόξης πολλῆς

(158) LEBRETON, *ob. cit.* II, pp. 227-228.
(159) *In Acta Apostolorum homilia II*, 4 (PG, IX, 30).

Y como reaparecen en la hora solemne de la mañana del viernes santo, cuando después de responder afirmativamente a la intimación de la autoridad jerárquica del Sanedrín, añade todavía como una fianza más de su testimonio:

MT. 26, 64	MC. 14, 62	LC. 22, 69
ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε	καὶ ὄψεσθε	ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται
τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
καθήμενον ἐκ δεξιῶν	ἐκ δεξιῶν καθήμενον	καθήμενος ἐκ δεξιῶν
τῆς δυνάμεως	τῆς δυνάμεως	τῆς δυνάμεως
καὶ ἐρχόμενον	καὶ ἐρχόμενον	τοῦ θεοῦ ([160]).
ἐπὶ τῶν νεφελῶν	μετὰ τῶν νεφελῶν	
τοῦ οὐρανοῦ	τοῦ οὐρανοῦ	

En la palabra de los ángeles, Act. 1, 11, faltan, desde luego, dos de los tres motivos característicos de la visión, evocados por Cristo: 1) falta el motivo del *Hijo del hombre;* 2) falta asimismo el del *poder y el de la gloria*, 3) y el mismo tercer motivo de las *nubes del cielo* es preciso más bien deducirlo de Act. 1, 9, casi mediante un raciocinio: los ángeles anuncian vendrá un día Jesús de la manera que le han visto los Apóstoles subir al cielo, y como ellos le han visto subir envuelto en una nube, sobre una nube se le verá bajar como juez de vivos y muertos ([161]).

El hecho es tanto más notable, cuanto que la crítica racionalista, desde Strauss ([162]) y Carlos von Hase ([163]), hasta Mi-

(160) S. Lucas omite el motivo de la segunda venida del Señor.

(161) Como dice el mismo Crisóstomo: "Vendrá como le han visto subir, en cuerpo y sobre la nube", *In Acta Apostolorum homilia II*, 3 (PG, IX, 29).

(162) *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*', II, Tübingen (1840) 661. Es curioso ver cómo en 1841 echaba en cara Schneckenburger a Strauss ese su olvido del pasaje de Daniel, ante cuyas influencias desaparecían, a su juicio, las del rapto de Enoch, Elías o Moisés, únicas mencionadas hasta entonces por Strauss: "Auf dem Ölberge, nicht im stillen Bethanien wird er, wie dort der Menschensohn bei Daniel 7, 13 s.: Ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτός, καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος. Es ist auffallend, wie Strauss diese Wurzelparallele übergehen konnte, neben welcher doch die Hinwegnahme des Henoch, des Elias und des Moses verschwindet", *Über den Zweck der Apostelgeschichte*, Bern (1841) 12. Con todo, Strauss había llamado la atención sobre ese paralelo antes de esa fecha.

(163) *Leben Jesu*, 150, citado por STRAUSS, *ob. cit.* II, p. 661.

chaelis (164) y G. Bertram (165), ha repetido hasta la saciedad que la página apocalíptica de Daniel es el molde en que se ha vaciado toda esta ficción y leyenda de la Ascensión en el N. T. "Basta con trocar, afirma Strauss, el orden de los dos miembros: Como ha de volver un día, visible sobre las nubes del cielo, así hubo de subir allá, para dar con la génesis de la idea de la Ascensión" (166).

El parentesco entre las dos páginas está más bien en la semejanza de la escena presenciada y que es a la vez un paso en su realización histórica a la segunda venida del Señor sobre las nubes del cielo, anunciada por Daniel, y en ese punto le ocurre a ésta lo que a las demás profecías del A. T., es decir, que recibe todo su valor de la realidad histórica del evangelio, al ser iluminada con las luces de Cristo; en él se acusan todos esos rasgos y se funden (167). Lo que en el Pro-

---

(164) "Das Engelwort V. 11: *Dieser Jesus, der von euch in den Himmel hinaufgenommen ist, wird so kommen, wie ihr ihn in den Himmel habt gehen sehen,* zeigt wie das Bild der Himmelfahrt kontrast- oder auch pendantmässig bestimmt ist durch das Bild der Parusie. Die Parusievorstellung zeugt die Himmelfahrtsvorstellung. Die Parusievorstellung ist älter, vielleicht nicht religionsgeschichtlich, aber innerhalb der Gedankenwelt der Evangelien ist sie älter, ja eigentlich ist sie allein vorhanden; für die Himmelfahrtsvorstellung finden sich keine Ansätze in den Logien Jesu. So gewiss Jesus unter dem danielischen Bilde von seiner Wiederkunft gesprochen hat, so gewiss hat er nicht von seiner Himmelfahrt (wohl von seiner Auferstehung) gesprochen", W. MICHAELIS, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, p. 108.

(165) "Das ist auch der Sinn der Himmelfahrtsgeschichte, *AGesch* 1, wie sie von den Engeln angedeutet wird. Die Himmelfahrt findet statt, so wie einst die Wiederkunft stattfinden soll; sie ist ihre Voraussetzung", G. BERTRAM, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*. pp 200-201.

(166) "Erwartete man seine einstige Wiederkunft vom Himmel nach Daniel als sichtbares Herabkommen in den Wolken: so ergab es sich von selbst, seinen Hingang zum Himmel als sichtbares Aufsteigen auf einer Wolke vorzustellen, und wenn Lukas die beiden Weissgekleideten, welche nach der Wegnahme Jesu zu den Jüngern traten, sagen lässt: οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ᾽ ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν (A. G. 1, 11): so darf man dies nur umkehren, um die Genesis der Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu zu haben; indem nämlich geschlossen wurde: wie Jesus dereinst vom Himmel wiederkommen wird, so wird er wohl auch dahin gegangen sein", *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*[4], II, p. 661.

(167) La frase es del P. Lebreton: "Il en est des prophéties précédemment citées comme de texte de Daniel; c'est l'évangile qui leur donne

feta es algo indeterminado como un hijo de hombre ([168]), es aquí, en la verdad de la historia evangélica, Jesús de Nazareth, el Hijo de Dios y a la vez el Hijo de María, quien, hecha de una vez para siempre la redención del hombre, entra con su propia sangre, no en el "sancta sanctorum" hecho de manos de hombre, como el sumo sacerdote de Israel ([169]), sino en el cielo mismo, para presentarse víctima de propiciación por nuestros pecados ante el Padre ([170]), hasta que de nuevo se deje ver para salvación de los que ardientemente esperan su venida ([171]).

VI — PARALELISMOS Y VARIANTES DEL TERCER CUADRO

Si del segundo cuadro pasamos, por fin, al tercero, vemos repetirse los mismos fenómenos literarios, corriendo igualmente paralelas también aquí, y más de cerca aún, si cabe, que en los dos primeros cuadros, las líneas constructivas de la narración.

1 — La vuelta de los discípulos a Jerusalén

Dos son los motivos que se corresponden en el cuadro final del misterio:

1) Señálase con idéntica frase en ambos relatos la vuelta de los Once a la ciudad. Lc. 24, 52: καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης. Act. 1, 12: τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν.

toute leur valeur, en les éclairant de la lumière du Christ; en lui tous ces traits s'accusent et s'unissent", *Histoire du Dogme de la Trinité*, I[e]. pp. 136-137.

(168) En el *Libro de las Parábolas de Enoch*, XXXVII-LXXI, se describe con líneas aún más vagas la persona del Mesías.

(169) Hb. 9, 12.

(170) Hb. 9, 24-26.

(171) Hb. 9, 28.

2) Se coincide asimismo en señalar la vida de oración y de recogimiento, que inician a su regreso los Apóstoles en espera de la promesa del Padre, dando así cumplimiento inmediato a una de las últimas órdenes recibidas de su divino Maestro, momentos antes de subir al cielo. Lc. 24, 53: καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν Θεόν. Act. 1, 14: οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ.

Pero, junto a esos paralelismos de idea y de expresión tan estrechos, se registran también, como siempre, algunas variantes propias de todo escritor que no quiere repetirse demasiado: así se añade en Lc. 24, 52, el detalle tan verídico e inimitable de la alegría, μετὰ χαρᾶς μεγάλης, con que bajaban los Once a la ciudad. Lo que en una vulgar leyenda se hubiera tornado en motivo inevitable de *soledad y llanto* por la partida del héroe, se resuelve aquí, en la verdad de la historia evangélica, en motivo de las más puras alegrías y de las esperanzas más firmes. Un compositor de leyendas, observa Plummer, nos hubiera presentado el desenlace de la escena entre lágrimas y sollozos por la ausencia definitiva del Maestro ([172]). Y la observación es tan justa, que ni la misma literatura cristiana, hasta en la pluma de sus teólogos, ha sabido a veces desprenderse de esa interpretación de la página evangélica, a pesar de la trasparencia meridiana de los textos ([173]).

---

(172) "A writer of fiction would have made them lament the departure of their Master", PLUMMER, *St. Luke*[4], p. 565.

(173) Un profesor de Teología como el Maestro FR. LUIS DE LEÓN, escribió en su clásica *Oda a la Ascensión:*

> ¿Y dejas, Pastor santo,
> tu grey en este valle hondo, oscuro,
> en soledad y llanto,
> y tú, rompiendo el puro
> aire, te vas al inmortal seguro?

Igualmente, Sor María de Agreda, tan cuidadosa de armonizar sus puntos de vista con los textos inspirados, vuelve dos veces inconscientemente sobre el tema: "Y con grandes sollozos y suspiros preguntaron al Señor si en aquel tiempo había de restaurar el reino de Israel. ...Y con un suavísimo movimiento se fué encaminando por la región del aire, llevando tras de sí los ojos y el corazón de aquellos hijos primogénitos, que entre suspiros y lágrimas le seguían con el afecto", *Mística Ciudad de Dios,* II, Amberes (1696) 545.

Los discípulos, en cambio, vuelven con grande gozo, después de adorar al Señor: se acuerdan de las palabras del Maestro: "Si me amaseis, os alegraríais de que voy junto a mi Padre" (174); y como le aman de verdad, se alegran. Acuérdanse asimismo de aquella otra palabra: "Voy a prepararos lugar" (175). Hace poco, en los días del ministerio público del Señor, eran ellos los encargados de este oficio de aposentadores: así fué como Pedro y Juan, por ejemplo, prepararon la víspera del gran día el cenáculo de Jerusalén. Ahora el único punto por el que suspiran, es el cenáculo celeste, y el Maestro mismo en persona es quien ha ido a preparárselo (176). Además, llevan en sus pechos la esperanza firme del próximo cumplimiento de la promesa del Padre: pronto, al soplo del Espíritu, va a nacer la Iglesia, y Cristo resucitado y sentado a la diestra del Padre, brillará en su cielo como un astro que irradia en la noche sobre todas las almas de buena voluntad, hasta que amanezca el día.

El relato de los Hechos añade, por su parte, como una variante secundaria en ese mismo primer punto el informe sobre la localización del misterio, antes estudiado.

2º — La vida de oración en el Templo y en el Cenáculo

Algunos han visto un elemento discordante y contradictorio en el segundo punto de coincidencia, que señalábamos al principio: mientras según Lc. 24, 53, los Apóstoles estaban siempre en el templo ocupados en las divinas alabanzas; según el informe de Act. 1, 13-15, llevaban esa vida de oración en la parte superior de una casa particular de Jerusalén.

Esta vez las tendencias armonizadoras vienen del campo protestante y racionalista. Según Holtzmann y Krenkel, el ὑπερῷον de Act. 1, 13, significaría una cámara superior dentro del recinto del templo, y ese dato armonizaría bien con

(174) Ioh. 14, 28.
(175) Ioh. 14, 2.
(176) Cf. LEBRETON, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, II, p. 470.

Lc. 24, 53, y Act. 2, 46; pero en ese caso, como advierte Wendt, debiera haberse indicado con mayor exactitud el templo, como ocurre en el contexto de los pasajes de Flavio Josefo, citados en confirmación de su teoría por aquellos autores (177). Ahora bien, en el contexto del pasaje de los Hechos, ni remotamente se alude a las dependencias del Santuario, antes por el contrario se supone a la naciente comunidad cristiana congregada con los Apóstoles en la sala superior de una casa particular de Jerusalén.

Wendt, por su parte, trata de armonizar nuestros pasajes diciendo que la información, dada por Lc. 24, 53, se refiere al período de tiempo posterior a Pentecostés, mientras que la de Act. 1, 13, se referiría a los diez días inmediatos a la Ascensión: hasta la venida del Espíritu Santo se recogerían los discípulos en la cámara superior de una casa particular de Jerusalén, para hacer luego su aparición ante el público en su vida de oración y de alabanzas divinas en el templo (178).

Pero si la interpretación de Holtzmann y de Krenkel violentaba, como dice con razón Wendt, el texto de los Hechos, la suya propia pone en tortura tal vez mayor el texto paralelo de Lc. 24, 53: "Y ellos, después de adorarle, volvieron a Jerusalén con grande gozo, y estaban siempre en el templo alabando y bendiciendo a Dios." Darle en ese contexto y dentro de la misma frase un sentido cronológicamente tan distante al segundo miembro, íntimamente ligado, por otra parte, con el primero, se nos hace algo violento y arbitrario.

---

(177) "Nach Holtzm. ZwTh 1877 S. 543 f., Krenkel, Jos. u. Lk. S. 149 f., Baljon war es ein oberes Zimmer im Tempel, wegen *Lk* 24, 53. Ag 2, 46. Aber der Tempel hätte genauer bezeichnet sein müssen. Auch an den von Hltzm. und Krenkel angeführten Josephus-Stellen ist im Zusammenhange ausdrücklich vom Tempel die Rede", WENDT, *Die Apostelgeschichte*[9], p. 72.

(178) "Die auf das allgemeine Verhalten der Jünger während einer längeren Folgezeit nach der Himmelfahrt bezügliche Angabe *Lk* 24, 53, kann nichts beweisen für den speziellen Fall an u. St. Der Verfasser der AG. scheint vielmehr gerade hervorheben zu wollen, dass das *Lk* 24, 53, bezeichnete Weilen im Tempel doch nicht gleich nach der Himmelfahrt, sondern erst nach dem Pfingstereignisse begann. Zunächst blieben sie noch in ihrem Privatlokale; deshalb der Zusatz: οὗ ἦσαν καταμένοντες. Erst von Pfingsten an traten sie in die Öffentlichkeit und hielten sich im Tempel auf (2, 46)", *ibid.* p. 72.

Apuntaríamos, más bien, otra vía de solución a esa divergencia sin someter los textos a una hermenéutica tan material y estrecha; creeríamos que ni el καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ, ni el εἰς τὸ ὑπερῷον ἀνέβησαν οὗ ἦσαν καταμένοντες... προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ, quieren decir en la pluma de S. Lucas que estuvieran siempre los discípulos, sin separarse nunca, en el cenáculo, o en el templo; sino que mutuamente se completan, como otras veces, esos dos informes de S. Lucas, pues mientras el final del tercer evangelio acentúa su asistencia diaria a las alabanzas divinas y al culto del templo, el principio de los Hechos nos presenta el cenáculo como una prolongación de esa misma vida de oración y recogimiento, siempre en espera de la venida del Espíritu Santo. Y esta interpretación no es arbitraria ni está inspirada por las conveniencias de una simple armonía; el sentido que damos al adverbio temporal διὰ παντός en Lc. 24, 53, está legitimado por el uso del mismo en otros pasajes del N. T. Así, hablando del servicio diario de los sacerdotes en el primer tabernáculo o el "sancta", en contraposición al servicio anual del sumo sacerdote en el segundo tabernáculo o el "sancta sanctorum", escribe el autor de la Carta a los Hebreos, 9, 6: Τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες, εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεύς, οὐ χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων.

Claro que no siempre ni a todas horas, sino sólo a la hora del sacrificio, penetraba el sacerdote, para ofrecer el incienso, símbolo de la plegaria del pueblo, ante el altar; y aludiendo a ese mismo servicio diario, se expresa en términos equivalentes más explícitos, Heb. 10, 11: Καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν [179].

---

(179) Es la explicación seguida también por Jacquier respecto de Lc. 24, 53: "Mais διὰ παντός ne veut pas dire qu'ils étaient en tout temps dans le Temple, mais qu'ils y étaient toujours, quand, come tout bon Israélite, ils devaient y être pour prendre part aux prières et aux bénédictions, qui se faisaient au Temple: c'est ce qu'indique le texte de Luc: louant et bénissant Dieu. Il n'est, en effet, pas possible de croire que les autorités du

De esa doble actividad religiosa en el templo y en el cenáculo o en casas particulares, iniciada desde un principio por los Apóstoles y señalada por S. Lucas en su doble relato, Lc. 24, 53, y Act. 1, 13-15, nos quedan huellas numerosas, esparcidas acá y allá, por el libro de los Hechos. Baste recordar Act. 3, 1-26; 4, 1-5; 5, 13-15. 19-22. 25-27, en el primer respecto, como en el segundo Act. 1, 15-26; 2, 1-4; 4, 23-32; 6, 2-7. Merecen, con todo, destacarse por la fusión explícita que hacen de esa doble vida y de esa doble actividad religiosa otros dos pasajes, que presentan especial paralelismo con los nuestros. El primero, sobre todo, hasta en su expresión literaria parece una fusión de ellos, Act. 2, 46: καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντες τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. Como en Lc. 24, 53, también aquí se afirma que asistían cada día los Apóstoles, y con ellos todos los fieles, perseverando con un mismo corazón, en el templo, expresión esta última que recuerda, en cambio, Act. 1, 14; pero eso no le impide añadir a renglón seguido que se reunían en el cenáculo o en casas particulares, según la indicación paralela de Act. 1, 13-15, para la fracción del pan y para la plegaria común cristiana. El segundo texto, Act. 5, 42: πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ κατ' οἶκον οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, nos trae en su fórmula literaria algo que recuerda el διὰ παντός de Lc. 24, 53 (180).

VII — CONCLUSIONES DEL ESTUDIO COMPARATIVO DE LOS DOS RELATOS

Cerrar los ojos a toda esta serie no interrumpida de semejanzas y coincidencias las más estrechas, que paralelamente

---

Temple aient permis aux apôtres de se rassembler dans le Temple et d'y faire leur séjour habituel, ainsi que l'indique le verbe: οὗ ἦσαν καταμένοντες", *Les Actes des Apôtres*, p. 23.

(180) Algunas de estas ideas están ya apuntadas en ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], I. p. 46.

se suceden a través de los cuadros que forman el doble relato de la Ascensión en Lc. 24, 44-53, y en Act. 1, 4-15, ahondando en algunas pequeñas diferencias, que, como hemos visto, no pasan de variantes normales en todo escritor, y particularmente en S. Lucas, siempre que repite el relato de un mismo hecho—recuérdense, como advierte Corssen [181], las dos narraciones de la visión universalista de Simón Pedro en Joppe, o las tres de su conversión camino de Damasco—, para concluir de ahí, con Harnack y la mayoría de los críticos, a un doble estadio divergente de la tradición, es proceder, cuando menos, con ligereza en la ciencia histórica; en ninguna otra literatura se procede con tanta estrechez y miopía de espíritu como en la nuestra.

1º — Resultados coincidentes de A. Loisy y L. Brun

Al menos, es más objetivo y consecuente Loisy, cuando en su teoría de la refundición de la obra primitiva de S. Lucas, por un alto dignatario de la Iglesia de Roma a fines del siglo I, supone retocado, en conformidad con el relato de los Hechos, el relato final del evangelio: "El fin del evangelio ha sido visiblemente retocado, como él escribe, por la misma mano que operó al principio de los Hechos; porque evidentemente es uno mismo el que en Lc. 24, 49, y en Act. 1, 4-5. 8, hace decir a los Apóstoles por boca de Cristo que permanezcan en la ciudad, hasta ser revestidos de la virtud de lo alto; como uno mismo es el que en Lc. 24, 50-53, y en Act. 1, 9-14, conduce al Señor, rodeado de sus Apóstoles, fuera de Jerusalén hasta el lugar del misterio, y luego nos presenta a los Once, de vuelta en la ciudad, consagrados a la oración, hasta la venida del Espíritu Santo. Detalles hay, ciertamente, en el evangelio que no se leen en los Hechos, y viceversa. Así tiene cuidado de anotar el primer relato la salida de Cristo y de los Apóstoles camino de Betania, antes de señalar la desaparición última de Jesús, que, por lo demás, se abstiene de descri-

(181) *Das Verhältnis der Apostelgeschichte zum 3. Evangelium*, NJKA, XLIX-L (1922) 427-428.

bir allí (182); por su parte, los Hechos se olvidan de situar las instrucciones de Cristo a sus discípulos (183), y de fijar su salida hacia el lugar de la Ascensión, pero detiénense, en cambio, a describirla, y al añadir que los Apóstoles volvieron del Olivete, señalan el sitio preciso de donde partió Jesús a los cielos. No es temerario suponer, concluye Loisy, procedió así el redactor romano para no repetirse demasiado, con molestia de sus lectores; repartiría entre sus dos glosas los materiales de su ficción; pero la ficción estaba ya completa en su espíritu desde un principio" (184).

Sustitúyase ese supuesto redactor de los sueños de Loisy por el autor real e histórico del que nos hablan toda la tradición y los criterios mismos internos de la obra, y tendremos al compañero de los viajes apostólicos de S. Pablo, S. Lucas, dándonos entre el quinto y sexto decenio, a los treinta años escasos y en vida todavía de la mayor parte de los testigos del hecho memorable, el doble relato coincidente de una misma tradición histórica, hasta entonces oral, pero fijada ya en la comunidad cristiana, con aquella fijeza que le daba la catequesis apostólica en su testimonio fiel a la verdad del evangelio.

Igual punto de vista ha sostenido recientemente L. Brun; y sus conclusiones son tanto más estimables, cuanto que vienen formuladas del campo racionalista, después de someter a un minucioso estudio comparativo, dentro del método histórico moderno de la formación de las tradiciones, la doble página de S. Lucas: "No cabe dudar, por todo lo que precede, que el relato de la Ascensión en los Hechos, Act. 1, 9-14, no es más que una variante del relato final del evangelio, Lc. 24, 50-53, como la escena anterior de Act. 1, 4-8, no es más que otra variante de la escena más amplia de Lc. 24, 36-49. La hipótesis de que los Hechos contienen un relato divergente de

(182) Loisy hace caso omiso, como se ve, del ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.

(183) Creemos quedan suficientemente situadas mediante el συναλιζόμενος de Act. 1, 4, en una casa particular de Jerusalén, coincidiendo con el relato del tercer evangelio.

(184) LOISY, *Les Actes des Apôtres*, pp. 143-144.

la Ascensión, llegado a conocimiento del autor después de la composición de su primer libro, no se justifica en manera alguna por las pequeñas variantes de Act. 1, 6-7. 9-11. 12-14. Toda la concepción y las líneas mismas directrices y constructivas son en realidad sustancialmente las mismas. La única diferencia está en que la Ascensión viene considerada en el evangelio como término de la convivencia terrestre de Jesús prolongada hasta entonces (cf. Act. 1, 21-22), y en los Hechos como punto de partida y base de la evangelización universal, y garantía a la vez de la segunda venida del Señor; concepciones ambas perfectamente naturales dentro del carácter y el argumento de cada uno de los libros" (185).

2º — Reciente interpretación peregrina de W. Michaelis

Contrasta, por lo mismo, con esta visión serena de Lyder Brun la arbitrariedad apasionada de otro cultivador moderno del método histórico de la formación de las tradiciones, W. Michaelis, que somete a una tortura extraña los textos de S. Lucas, para deducir que ni siquiera son paralelos entre sí esos dos relatos de Lc. 24, 44-53, y Act. 1, 4-14, pues el uno trataría de una aparición ordinaria del tiempo pascual, y el otro, en cambio, de la última, esto es, de la Ascensión a los 40 días: así cree acabar de un golpe con la eterna cuestión de sus divergencias. La idea hoy corriente del paralelismo y de la identidad de ese doble relato, provendría, según él, de que, siendo Lc. 24, 50-53, la última de las apariciones del tercer evangelio, concluyeron falsamente de ahí los lectores se trataba de la última de toda la serie, esto es, de la Ascensión narrada en los Hechos a los 40 días: la interpolación del καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν tendría, según Michaelis, esta misma procedencia (186). Pero ¿cómo no ocurrió lo mismo

(185) L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, p. 93.

(186) "Es ist zu beachten, worauf schon hingewiesen ist, dass die Notiz καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, die diesen Bericht erst eigentlich dem der Apg. annähert und zur Identifikation Anlass geben konnte, von wichtigen

con el final de S. Mateo o de S. Juan, pues también ahí podían hacer los lectores el mismo raciocinio?

Existe, es verdad, otra posibilidad según el mismo crítico, y es que el relato del tercer evangelio, aun sin esa glosa, se entienda de la Ascensión. Apenas si cabe hablar, con todo, de una tal hipótesis, responde Michaelis; porque si se suprime en el texto la frase alusiva al misterio, sólo nos queda el relato de una aparición ordinaria y de carácter tan general, que ni cabe afirmar está en pugna o en armonía con Act. 1, 4-15 (187). Extraña aún en esa hipótesis la facilidad con que el autor se desentiende de las semejanzas, tantas en número y tan estrechas entre los dos relatos, perdiendo el sentido de la realidad en el juicio de los textos que maneja. Porque si hay algo claro en ese estudio comparativo, es no sólo la identidad del fondo escénico y de motivos que, a vueltas de ligeras variantes, se corresponden en los tres cuadros por nosotros estudiados, sino hasta la identidad de expresiones literarias y más de una vez coincidentes, aspecto este último que en un escritor, sobre todo, como S. Lucas, exigía una mayor

---

Textzeugen nichht vertreten wird. Der Bericht schliesst das Evangelium ab. Er müsste also, wird der Leser folgern, die letzte Offenbarung, eben die sogenannte Himmelfahrt bringen. Diese Erwägung könnte diese Notiz veranlasst haben; das wäre dann eine Interpolation von der Kenntnis der Apg. aus", W. MICHAELIS, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, p 106.

(187) "Die zweite Möglichkeit wäre die, dass der Bericht des Ev. auch ohne die Notiz sich als Himmelfahrtsbericht gibt. Davon kann kaum eine Rede sein. Lässt man die ausdrückliche Erwähnung del Himmelfahrt fort, so bleibt ein Offenbarungsbericht übrig, der so allgemein gehalten ist, dass er dem von Apg. 1 weder widerstreitet noch auch deutlich mit ihm identisch ist", *ibid.* col. 106. Nótese cómo el mismo Michaelis debe suavizar la última expresión "noch auch mit ihm identisch ist", porque aun suprimida la frase descriptiva de la Ascensión en Lc. 24, 51, las semejanzas son tales, que se hace difícil negar abiertamente la identidad de esos dos relatos. El crítico añade todavía una salvedad, en el caso en que una de esas dos hipótesis fuera la verdadera: "Aber selbst wenn eine deser beiden Möglichkeiten zutreffen sollte, dass also *Lk.* im Ev. auch einen Himmelfahrtsbericht gegeben haben sollte, so wärc die Kürze der Darstellung und die Neutralität der Worte wieder ein trefflicher Beweis dafür, dass die Himmelfahrt damals noch nicht als ein wichtiges Faktum der Heilsgeschichte im eminenten Sinn verstanden worden sein kann", *ibid.* col. 106. Extraños principios literarios e intransigencias de hermenéutica férreas, que están lejos de recomendar la imparcialidad y amplitud de visión de estos autores.

atención de parte de un moderno cultivador del método histórico de la forma [188].

Y hay que acentuar con Fridrichsen que el relato final de S. Lucas no tiene otro sentido posible que el de una despedida definitiva, en la que Jesús resucitado se separa de sus discípulos para subir al cielo. Eso están diciendo: a) las instrucciones últimas del Señor, y en particular, aquella orden de permanecer en la ciudad en espera del cumplimiento de la promesa del Padre, que El les va a enviar; b) y el camino que hacen juntos desde el cenáculo hacia Betania; c) y el gesto de despedida que tiene Jesús al bendecirlos antes de su partida; d) y la vida de oración y de alabanzas divinas, iniciada por los discípulos a su regreso en el templo, como primicias del culto cristiano, que ha de congregar en adelante a los fieles en ese período de tiempo incierto que se extiende entre la Ascensión y la Parusía [189].

---

(188) Lo ha notado también con energia Fridrichsen a propósito de este mismo estudio: "Man wundert sich vor allen Dingen, dass Michaelis den rein literarischen Beobachtungen anscheinend wenig Aufmerksamkeit gewidmet hat, besonders bei einem Autor wie Lukas. Als gebildeter Schriftsteller bemüht Lukas sich um die Verknüpfung der beiden Teile seines Werks, und zwar teils durch Rekapitulation des Inhalts des ersten Buches am Anfang des zweiten, teils und damit verbunden durch Variation des Schlussabschnittes des Evangeliums. Diese Variation, die schon durch Stilrücksichten angeregt sein wird, dient der mit dem zweiten Buch einsetzenden Darstellung und zeigt deshalb sehr bedeutende formale Abweichungen vom Evangeliumschluss. Aber ein Vergleich zwischen *Luk* 24, 35-53 mit *Apgsch* 1, 4-11 zeigt sofort, dass Stoff und Motive dieselben sind in beiden Abschnitten, und besonders bedeutsam ist es, dass die Identität der Situation in beiden Darstellungen ausdrücklich gewährt wird durch die zweifellos absichtliche und die grosse Variation gleichsam neutralisierende wörtliche Wiederholung: *Apgsch* 1, 12 = *Luk* 24. 52, ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ". *Die Himmelfahrt bei Lukas*, p. 338.

(189) "Es ist ferner gegen Michaelis zu betonen, dass die Episode *Luk* 24, 50-53, ganz unmissverständlich vom Autor als eine *Abschiedsszene* gemeint ist, wo Jesus, der Auferstandene, von den Jüngern weggenommen und in den Himmel aufgenommen wird, FRIDRICHSEN, *art. cit.* col. 338. Además de las pruebas arriba apuntadas, señala también Fridrichsen, como su colega Lyder Brun, aquella probable alusión al principio del relato llamado del viaje, Lc. 9, 51: "Es soll nicht nur der vorläufige Weggang des erschienenen Herrn beschrieben werden. Die Darstellung des Evangeliums von 9, 51 an zielt auf die Aufnahme Jesu: Der Reisebericht fängt mit den Worten an: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ. Es ist kaum richtig, wie Bertram (S. 202) *die Tage seiner Aufnahme* auf die Passionszeit zu deuten, vielmehr fasst dieser Ausdruck

Explicar una escena como ésta, de una aparición que no sea la última en la serie de las apariciones del Señor, es perder todo el sentido de la realidad en la apreciación de los textos. Y hay que convenir en que, por fascinadora que le parezca a su autor, esa su tercera hipótesis de una aparición ordinaria localizada en Betania, distinta de la Ascensión, no resiste el examen más superficial del pasaje de Lc. 24, 44-53: es imposible explicar el relato final del tercer evangelio en otro sentido, que no sea el de una despedida definitiva, es decir, en otras palabras, de la Ascensión del Señor (190).

Claro que Michaelis no ha llegado a esas conclusiones partiendo de un estudio sereno e imparcial de los textos, sino que dió con ellas, puesto a buscar una solución a la dificultad que ofrecían las fuentes del N. T. al doble esquema, creado por él y por Bertram en la historia de las tradiciones primitivas en este punto:

1) Muerte — Exaltación desde la Cruz — Apariciones desde el cielo.

2) Muerte — Resurrección o Exaltación — Apariciones desde el cielo.

¿Cómo introducir dentro de esos esquemas la Ascensión distinta de la Resurrección, narrada en los Hechos? Hasta ahora se creía en el campo crítico que el relato final de S. Lucas podía tener cabida, después de todo, en el segundo esquema, y la dificultad venía al pasar al estudio de las relaciones

---

die verschiedenen Stufen des Übergangs Jesu aus dem irdischen in das überirdische Leben zusammen (E. Klostermann). So tritt auch ἐξήγαγεν δὲ αὐτούς *Luk* 24, 50 in das rechte Licht. Es ist der letzte Ortswechsel Jesu und seiner Jünger auf ihrer gemeinsamen Fahrt aus Galiläa; der Reisebericht endet bei Bethania mit der ἀνάληψις des Herrn", *art. cit.* cols. 338-339. Tal vez es sacar demasiada punta al pasaje, y, desde luego, en *Lc.* 9, 51, se indica expresamente Jerusalén, y no Betania, como término del viaje: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ. Y sobre el término mismo ἀνάληψις sin indicación ulterior observa bien el P. Holzmeister: "Ohne Objekt kommt es sonst nur an der dunklen Stelle *Lk* 9, 51 vor... Allein nach der Stelle *Ps. Salomonis* 4, 20 (VITEAU, p. 276: ἐν μονίᾳ ἀτεκνίας τὸ γῆρας αὐτοῦ εἰς ἀνάλημψιν) kann auch der Tod des Herrn gemeint sein", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*. p. 49.

que guardaba esa página con la página primera de los Hechos. Pero aquí es donde cree haber dado con una solución sorprendente, a la vez que sencilla; no se trata en los Hechos, como se venía creyendo hasta ahora, de una comunicación de Jesús con sus discípulos, que se hubiera cerrado con la Ascensión a los 40 días; sino que las palabras δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοις se han de entender de manera que Cristo, exaltado ya a la diestra de Dios, se revelaba de cuando en cuando desde el cielo a los suyos, para de nuevo volver a él. El relato de Lc. 24, 50-53, no es ninguna despedida definitiva de Jesús, antes de subir a su Padre, sino sólo su primera vuelta a El; la última, igual en todo a las anteriores, se nos contará en Act. 1, 4-11, sólo que, siendo la última de la serie, habrá de describirse expresamente por el mismo interés que fué poniendo en ella la comunidad cristiana, aunque en nada se diferenció de las demás. Es preciso, pues, borrar del N. T. ese concepto falso y erróneo de una Ascensión a los 40 días como término de la vida terrestre de Jesús.

A Michaelis le ha faltado hasta el mérito de la originalidad en una buena parte de su trabajo, pues por más que nos la dé vestida de nuevas formas de expresión, esa idea del desdoblamiento de los relatos de la Ascensión en S. Lucas era ya antigua dentro de la exégesis protestante, desde los días de Bengel, Meyer, Olshausen, Zöckler y Resch, cuando menos: también ellos, en su exégesis conservadora, creían poder esquivar así fácilmente los golpes de la crítica liberal y racionalista [191]. Y lo nuevo que él añade de su cosecha

[190] Es la conclusión que saca también de su estudio Fridrichsen: "Nach alledem muss es wohl feststehen, dass Lukas sein Evangelium mit dem endgültigen Abschied des Auferstandenen von seinen Jüngern beschliesst, einem Abschied, der Apgsh 1, 4 bis 11 nochmals erzählt wird. Da ergeben sich wieder die Fragen nach der besonderen Himmelfahrts-vorstellung und nach dem Verhältnis zwischen dem Schluss des Evangeliums und dem Anfang der Apgsch.", *Die Himmelfahrt bei Lukas*, *loc. cit.* col. 339.

[191] Eduard von Zeller se reía ya en 1854 de esa interpretación armonizadora de Bengel y de Meyer: "Um diesen Widerspruch zu entgehen (el de los 40 días) läugnete die ältere Harmonistik (z. B. Bengel's Gnomon zur Apg. 1, 4), dass die Reden Jesu im Evangelium mit denen in der Apostelgeschichte zusammenfallen, jene sollten am Auferstehungstag, diese vierzig Tage später gesprochen sein, und Jesus sollte Apg. 1, 4, wie auch Meyer

está en contra de todo el testimonio histórico de la tradición y de la catequesis apostólica, fijada en las páginas del N. T. "En este punto—como ha escrito bien a otro propósito el P. Lebreton—la historia de la vida de Cristo se opone a la de todos los hombres: el drama terrible del Calvario no detiene definitivamente su carrera aquí en el mundo; se rehace de ese golpe mortal, y vive aún, resucitado, 40 días entre los suyos. No es su muerte, es su Ascensión la que pone término a su vida terrestre. Así es como entienden desde el primer día los Apóstoles la vida de su Maestro. Al día siguiente de la Ascensión, aun antes de Pentecostés, S. Pedro hace reemplazar a Judas en el colegio apostólico; lo que exige del futu-

z. d. St. annimmt, eben auf seine frühere Verheissung. *L.* 24, 49 zurückweisen. Diese Annahme ist jedoch schon wegen der klaren Beziehung von Apg. 1, 4 auf den folgenden 5. Vers unzulässig, es ist aber auch die Verwandtschaft der beiderseitigen Aussprüche viel zu gross, um sie ganz verschiedenen Zeiten und Anlässen zuzuweisen. Zudem passte der Befehl 24, 49 bis zum Empfang des heil. Geistes in Jerusalem zu bleiben, nur zur letzten Zusammenkunf Jesu mit den Jüngern; bei einer früheren hätte er sie nicht auf die Geistesmittheilung, sondern auf seine persönlichen weiteren Anordnungen verweisen müssen", *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, p. 78. Igualmente ponía en ridículo a renglón seguido la nueva modalidad de Olshausen dentro de la misma sentencia: "Ebenso unhaltbar ist aber auch die Annahme von Olshausen z. Apg. 1, 6 dass nur die Zusammenkunft unsers vierten Verses mit der vom Lukasevangelium erzählten identisch sei, V. 6 dagegen eine von dieser verschiedene Zusammenkunft am Himelfahrtstag erzählt werde; denn für's Erste schildert das Evangelium die von ihm berichtete Unterredung Jesu mit den Jüngern nach dem eben Bemerkten, deutlich genug als die letzte, der Himmelfahrt unmittelbar vorangehende, sodann weist Apg. 1, 6 durch das οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ebenso unverkennbar auf V. 4 zurück, als V. 7 durch die Frage: Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ... endlich sind die Worte, welche das Evangelium V. 47 ff. Jesus in den Mund legt, in der Apg. an V. 4 und 8 vertheilt, welche demnach unmöglich verschiedenen Zeiten zugewiesen werden können", *ibid.* p. 78.

A Zöckler le refutaba ya en este punto Wendt: "Die Differenz ist auch nicht dadurch zu beseitigen, dass man in *Lk* 24, 51 nach א* D it. Aug. bloss liest: διέστη ἀπ' αὐτῶν (ohne den durch die übrigen Handschriften bezeugten Zusatz: καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν) und dieses διέστη nicht auf das letzmalige, sondern auf ein früheres Verschwinden des Auferstandenen deutet, somit den Vorgang *Lk* 24, 50 f. von der Himmelfahrt AG 1, 9 unterscheidet (Zöck.; vgl. dagegen Gräfe StKr 1888 S. 522 ff.). Denn aus den W. AG 1, 2: ἄχρι ἧς ἡμ.-ἀνελήμφθη ist ersichtlich, dass der Vf. das Bewusstsein hat, seinen Bericht im Ev. schon bis zur abschliessenden Himmelfahrt geführt zu haben (vgl. zur Bedeutung v. ἀνελήμφθη V. 11 u. 22)", *Die Apostelgeschichte*[9], p. 65. Acaba de defender, con todo, bien reciente-

ro apóstol es que haya sido testigo de toda la carrera de Jesús, *comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fué recibido en alto, separándose de nosotros*, Act. 1, 22. Ahí está, en efecto, lo que contaron los primeros testigos de Jesús. La catequesis apostólica, cuya enseñanza nos han conservado nuestros evangelios, presenta como un drama íntimamente ligado y cuya unidad no puede romperse, toda la carrera de Cristo, desde el bautismo hasta la Ascensión. Con eso no se niega la vida gloriosa del Señor; creen firmemente que vive y reina en el cielo, a la diestra de su Padre: allí le contempla S. Esteban; de allí viene con frecuencia a asistir y guiar a sus Apóstoles, a S. Pedro en Joppe, a S. Pablo en Jerusalén y en otras muchas circunstancias. Pero estas apariciones no tienen ya el carácter de las comunicaciones que se siguieron a la Resurrección por espacio de 40 días. Ellas marcan una fase, la última, de la vida terrestre de Jesús sobre la tierra; todo cuanto sigue a la Ascensión, pertenece a su vida celeste. Esta concepción de la vida del Señor, tan claramente grabada en el evangelio, se ha impuesto a toda la tradición cristiana, y sólo aquellos que a la vez rechazaron todo el testimonio cristiano, la han negado" (192).

---

mente Michaelis el sentido exclusivo, no inclusivo, de esa frase en Act. 1, 2: "Die Notiz in V. 2 ἄχρὶ ἧς ἡμέρας ist demnach ausschliesslich, nicht einschliesslich zu verstehen. Der Inhalt des Ev. reicht bis zum sogenannten Himmelfahrtstag, die Himmelfahrt selbst soll in der Apg. erzählt werden", *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, cols. 106-107.

Alfredo Resch dió, por su parte, en 1895 una interpretación peregrina al primer relato de S. Lucas, identificándolo con la aparición a más de 500 hermanos, de la que habla S. Pablo en I Cor. 15, 6; los Apóstoles, con otros numerosos discípulos, presentes a la fiesta de la Pascua, se reunirían en Betania, siguiendo el consejo del ángel a las piadosas mujeres, aquella misma mañana de Resurrección, junto al sepulcro, Mc. 16, 7: προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (así se llamaría = גְּלִילָה περίχωρος, esa región vecina al Olivete). Quien desee divertirse un poco, puede ver toda esa construcción sujetiva regocijante, basada en una serie no interrumpida de hipótesis, en este ardiente defensor de la teoría, RESCH, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelein*, II. Theil, *Paralleltexte zu Lucas*, TU, X/2, Leipzig (1895) 790-793. El proceso exegético ha sido en todo esto de lo más simplista, como advierten VINCENT-ABEL, *Jérusalem*, II, p. 377.

(192) LEBRETON, *La Vie et l'Enseignement de Jésus Christ*, II, pp. 432-433

VIII — LOS 40 DIAS DE APARICIONES, ACT. 1, 3

Hasta ahora hemos examinado el doble relato de la Ascensión en S. Lucas, pero pasando por alto un informe importantísimo, que nos habla de los 40 días de apariciones del Señor a los Apóstoles, conservado en Act. 1, 3: οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι᾽ ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

Con esto tendríamos en el segundo relato un desplazamiento considerable del hecho, encuadrado la tarde misma de la Resurrección en el primero: es la divergencia y contradicción tantas veces alegada por la crítica, como afirma Loisy, para probar que medió un grande espacio de tiempo entre la composición de las dos partes de la obra histórica de S. Lucas, y que explica el desarrollo progresivo de la leyenda ([193]). Hemos prescindido a propósito hasta ahora de ese detalle, primero porque se encuentra fuera del relato propiamente dicho de la Ascensión, que no comienza hasta el versículo cuarto, y segundo, porque este punto pedía, sólo él, un estudio detallado de nuestra parte.

1º — La grande contradicción con el primer relato según la crítica

Los críticos no están de acuerdo, y discutirán, sobre otras diferencias de la doble página de S. Lucas; sobre ésta el acuerdo será perfecto, y no cabe discutir; la divergencia ha quedado elevada a la categoría de las grandes contradicciones históricas del N. T. Estudiando los relatos, "se hallan en todo cuatro diferencias—escribe von Zeller—: 1) como lugar de la Ascensión, se da Betania en el evangelio, el Olivete en los Hechos; 2) la fecha se fija aquí a los 40 días; el día mismo primero de la Resurrección, allí; 3) las palabras de Jesús, antes de subir al cielo, son algo diferentes en las dos narra-

(193) LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 143.

ciones; 4) y parecen colocarse en una casa particular de Jerusalén, según el evangelio, mientras que en los Hechos se suponen dichas en el lugar mismo de la Ascensión. Es verdad que, de esas cuatro diferencias, la primera no vale nada, porque, después de todo, Betania se asentaba a la falda del Olivete, y por lo mismo bien puede calificarse de tal la región circundante a Betania; tampoco la tercera vale gran cosa, porque los pasajes de Lc. 24, 47-49, y Act. 1, 4-8, coinciden en lo sustancial al menos; como es igualmente fácil desentenderse de la cuarta, diciendo que las palabras se dijeron por el camino de Jerusalén al Olivete, o más sencillo, reconociendo en ello una pequeña inexactitud, si no estuviera ya complicada con la divergencia más importante relativa a la fecha de la Ascensión. El evangelio supone, en efecto, dichas aquellas palabras la tarde del día primero de la Resurrección, como resulta de manera innegable de Lc. 24, 21. 33. 36. 44 ss.; mientras el relato de los Hechos las supone, en cambio, dichas 40 días después. No cabe, pues, más solución que inclinar la cabeza y reconocer que el doble relato de S. Lucas se contradice al fijar la fecha de la Ascensión" ([194]).

"Las diversas tentativas hechas por una exégesis armonística—añade Grimm—para introducir los 40 días de Act. 1, 3, entre los versículos 43 y 44 del capítulo 24 de S. Lucas (Bengel y, sobre todo, Wiseler), o entre los versículos 44 y 45 (J. P. Lange), o entre los versículos 49 y 50 (la hipótesis en boga hasta Kühnöl), se ha visto que son del todo insuficientes, como lo muestra Meyer ([195]). Y eso prueba, según el mismo, que la idea defendida por algunos, de que esa tradición llegó a conocimiento de S. Lucas después de compuesto y publicado el evangelio, tiene una probabilidad próxima ya a la certeza" ([196]).

También para Gercke existe aquí la contradicción más fuerte, pues mientras en Act. 1, 3, se interponen 40 días entre la Resurrección y la Ascensión, en Lc. 24, 1-53, todo se

---

(194) Eduard ZELLER, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart (1854) 76-79.

(195) GRIMM, *Das Proömium des Lucas-Evangelium*. JDT, XVI (1871) 56.

(196) *Ibid.* p. 57.

desenvuelve dentro de los límites del primer día, desde la sorpresa del hecho de la Resurrección del Señor a la mañana junto al sepulcro (τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, Lc. 24, 1), y su aparición a los discípulos de Emaús (ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, Lc. 24, 13), y la vuelta de estos discípulos a Jerusalén (αὐτῇ τῇ ὥρα, Lc. 24, 33), hasta la nueva aparición a los Once, mientras los caminantes de Emaús les relatan lo ocurrido en el camino (ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν, Lc. 24, 36) con las instrucciones que le siguen (Lc. 24, 44-49) y la salida para Betania (Lc. 24, 50), sin la menor indicación de que el hecho que sigue no tenga lugar inmediatamente. La sana crítica debe reconocer, por lo tanto, una contradicción cronológica entre los dos relatos" ([197]). Sería fácil multiplicar las citas en ese mismo sentido, desde Wette-Overbeck ([198]), Wendland ([199]) y Meyer-Wendt ([200]), hasta Ed. Meyer ([201]), M. S. Enslin ([202]) y M. Goguel ([203]).

Pero no se limitan los críticos a delatar esa divergencia entre los dos relatos, sino que añaden que el informe de Act. 1, 3, es algo inaudito en toda la literatura del N. T. "La concepción, luego generalizada y consagrada con la fiesta anual eclesiástica de una Ascensión visible a los 40 días, no tiene otro fundamento que el de Act. 1, 3-12, según P. W. Schmiedel, es decir, el de un informe que no conoció sino muy tarde en su vida el compilador de los Hechos" ([204]). Para E. von Dobschütz, ese dato se presenta en Act. 1, 3, plenamente aislado de todo el resto del N. T.; los evangelios de Mt. y Ioh. no tienen ni noción del período de los 40 días; Lc. 24, 51, no cabe entenderlo, si no es poniendo la Ascensión el día mismo de la Resurrección, como tampoco Mc. 16, 19 ([205]). Según

(197) A. Gercke, *Der* δεύτερος λόγος *des Lukas*, pp. 379-380.

(198) *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte*[4], p. 7.

(199) *Die urchristliche Literaturformen*[2], Tübingen (1912) 282.

(200) *Die Apostelgeschichte*[9], p. 65.

(201) *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, p. 40.

(202) *The Ascension Story*, JBL, XLVII (1928) 61.

(203) "Ce récit est inconciliable avec celui par lequel se termine le troisième Évangile, puisque l'Ascension n'est pas placée le soir du troisième jour ou le matin du quatrième, mais quarante jours plus tard", *La Foi à la Résurrection de Jésus*, p. 351.

(204) *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB, IV, p. 4059.

(205) *Ostern und Pfingsten*, p. 32.

Ed. Meyer, esa especie de los 40 días de apariciones rebasa, con mucho, toda la época apostólica, y pertenece a tiempos más modernos (206).

No pocos, además, han visto una confirmación de esa concepción, según ellos más antigua, en la primitiva literatura cristiana, especialmente la apócrifa: así Harnack (207) y Schürer (208) han distinguido en el *Evangelio de Pedro*, 35-44, un rasgo que llaman primitivo y que provendría de un documento-fuente muy antiguo, la Resurrección bajo forma de Ascensión, sin idea alguna del misterio a los 40 días; Karl Schmidt ve, por su parte, una tradición coincidente con la del primer relato de S. Lucas, en la *Epistula Apostolorum*, 51 (209); otros, por fin, con Windisch, en la *Epistula Barnabae*, XV, 9 (210).

El carácter legendario de la tradición de los 40 días aparecería aún a través de las variaciones constantes de la tradición en ese punto: recuérdense la Ascensión desde la cruz en el *Evangelio de Pedro*, 19; a los 545 días según la *Ascensio Isaiae*, IX, 16, o a los 18 meses según los Valentinianos (Ireneo, *Adv. haer.* I, 3, 2) y los Ofitas (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 30, 14); a los 12 años según la *Pistis Sophia*, II-III, y el *II.° libro de Jeû*. El esquema sinóptico de todas esas variaciones de la tradición pudiera reproducirse brevemente con los críticos en este cuadro:

S. Pablo	*S. Juan*	*S. Lucas*	*S. Marcos*	*Hechos*
Resurreción Ascensión	La mañana de Pascua	La tarde de Pascua	La tarde de Pascua	A los 40 días
		De Betania	Del Cenáculo	Del Olivete
Evangelio de Pedro	*Carta de Bernabé*	*Valentinianos y Ofitas*	*Ascensión de Isaías*	*Pistis Sophia Libro de Jeû*
1) En la muerte 2) En la Pascua	El día de Pascua	A los 18 meses de apariciones	A los 545 días de apariciones	A los 12 años de apariciones

(206) *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, p. 40.

(207) *Bruchstücke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus*, TU, X/2, Leipzig (1893) 78.

(208) *Griechische Fragmente des Buches Henoch, des Evangeliums Petri und der Apocalypse Petri*, THLZ, XVII (1892) 611. Véase Léon VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, Paris (1930) 290-291.

(209) *Epistula Apostolorum*, TU, XLIII, Leipzig (1919) 301.

(210) *Handbuch zum N. T. Ergänzungsband, Apostolische Väter*, III, Tübingen (1920) 385.

Y no contentos con eso, los críticos se lanzaron a la captación del origen mismo y sentido del número 40 en nuestro relato. Lo acogió S. Lucas, según Strauss, después de la composición del tercer evangelio, con el fin de dar cabida a tantas apariciones, y en puntos tan distantes, como iban surgiendo dentro de la comunidad cristiana en torno a la persona del Resucitado (211): Alberto Reville, con otros muchos, hizo suya esta idea (212). Para P. W. Schmiedel, fué más bien la necesidad de una instrucción mayor en los discípulos la que motivó ese período de tiempo, como más tarde motivará el de los 18 meses y hasta de los 12 años dentro de la literatura gnóstica (213). Por su parte, cree Harnack que el número viene de una consideración mesiánico-apocalíptica, es un "theologoumenon", que igualmente pudo yuxtaponerse a cualquier otro recuerdo histórico de la vida de Jesús; nada tenían que ver originariamente los 40 días con las apariciones del Resucitado; fundiéronse por primera vez con ellas en un estadio posterior de la formación de las leyendas, al concebirse, lo mismo que aquellos otros 40 días que preceden al ministerio público del Señor, como un período de tiempo preparatorio a la proclamación del Mesías en el cielo (214). Y Wendt mismo da por buena esta interpretación de Harnack (215).

La elección del número material 40 obedece, según los críticos, a su carácter mítico y sagrado en la literatura hebrea: "recuérdense los 40 años del desierto, los 40 días de Moisés sobre el Sinaí, sus 40 días de ayuno, así como los de Elías y los del Señor", como decía ya Strauss (216), y lo vienen repi-

---

(211) *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet,* II[4], p. 659.

(212) *Jésus de Nazareth,* II, Paris (1906) 404.

(213) *Resurrection- and Ascension-Narratives,* EB, IV (1903) 4060-4061.

(214) *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* Leipzig (1911) 114; *Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus,* SPAW (1912) 677-678.

(215) "Harnack, der den Bericht V. 1-11 ff. für *wohl das jüngste Stück der AG.* und von Lk auf Grund der spätesten Legendenbildung eingestellt hält (III S. 148; vgl. S. 126 f. u. 153), nimmt vielleicht mit Recht an (IV S. 113 f.), dass die 40tägige Frist an u. St. auf eine messianisch-apokalyptische Erwägung zurückgeht und ursprünglich nicht als Frist des Verkehres des Auferstandenen mit seinen Jüngern, sondern als Vorbereitungsfrist vor seiner Einsetzung in die himmlische Messiaswürde gedacht war", WENDT, *Die Apostelgeschichte*[9], p. 65.

(216) *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet,* II, p. 659.

tiendo, con toda la lista más o menos completa de ese número, en la literatura canónica y extracanónica de Israel, en la de otros pueblos, especialmente semitas y griegos, los críticos racionalistas modernos (217).

Los problemas aquí suscitados imponen diversos estudios, como término de este capítulo acerca de la crítica histórica en torno a los relatos de la Ascensión en el N. T. 1) ¿Se pone, efectivamente, en Lc. 24, 44-53, la tarde del día primero de la Resurrección, en abierta contradicción con Act. 1, 3, la Ascensión del Señor a los cielos? 2) ¿Cuál es la posición de la literatura restante del N. T. respecto a los 40 días de apariciones? 3) ¿Qué decir de los informes más o menos divergentes de la antigua literatura cristiana, especialmente de la apócrifa, sobre ese punto? 4) ¿Es mítico, por fin, o histórico, en el relato de los Hechos el número 40, y hasta qué grado?

2º — El día de la Ascensión en Lc. 24, 44-53

"Los 40 días no constan explícitamente sino en los Hechos—ha escrito Loisy—, pero a quien lea con un poco de atención el evangelio, no le será difícil verlos implicados allí" (218). Tenía razón el profesor del Colegio de Francia: en lo que no la tenía era en atribuir esa obra armonizadora al supuesto redactor de fines del siglo I, que puso su mano, según él, sobre la obra primitiva de S. Lucas. Es verdad que un lector moderno que desconozca los métodos literarios de los evangelistas, y en particular los de S. Lucas, sin más fuente de información que la del capítulo final de su evangelio, podría pensar que todos esos relatos se desarrollaban dentro de los límites del primer día; más, hay que confesar, con el P. Holzmeister, que esa presentación del hecho en S. Lucas es incompleta, en cuanto que en ninguna parte del capítulo se indica que la escena final de la Ascensión pertenezca a fecha más lejana (219).

(217) Cf. Morton S. Enslin, *The Ascension Story*, pp. 64-67.
(218) *Les Actes des Apôtres*, p. 144.
(219) "Wenn es nun gilt, die Darstellung der Evangelien und des hl. Pau-

8

a) La fórmula literaria εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς

Tratando de esta dificultad, escribe el P. Ogara: "No nos queda tiempo para refutar aquí las tonterías de los que nos presentan como contradictorias las dos narraciones del tercer evangelio y de los Hechos, por atribuirse allí, según nos dicen, la Resurrección y la Ascensión a un mismo día, mientras que aquí se afirma haber mediado 40 días entre los dos hechos. Igualmente podrán concluir esos autores que Juan el Bautista pasó de un salto a la edad viril y a su vida en el desierto el día octavo de su nacimiento, porque el evangelista nos indica las dos cosas, una en pos de otra, sin distinción alguna de tiempo, Lc. 1, 80" (220).

Pero claro que, aparte de que en el texto aludido se indica expresamente ese desarrollo evolutivo del niño, en la forma de imperfecto, Lc. 1, 80: "Mientras tanto, el niño iba creciendo y se fortalecía en el espíritu, y habitó en el desierto hasta el tiempo en que debía darse a conocer en Israel"; pocos admitirán ese paralelo, por no tratarse en nuestro caso de simple indeterminación de tiempo, sino de que la fórmula εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς parece poner en Lc. 24, 44, un enlace cronológicamente inmediato con lo que precede, y lo que precede, ciertamente, tiene lugar el día primero de la Pascua.

El P. Knabenbauer, por su parte, hace fuerza en el uso de la partícula δέ como enlace, "que no siempre indica una serie continuada de hechos que cronológicamente se suceden,

---

lus (1 Kor 15) in diesem Punkte zu beurteilen, so wird 1) in Bezug auf Lukas das Zugeständnis zu machen sein, dass seine Darstellung unvollkommen ist, sofern das Sclusskapitel nirgends darauf verweist, die Schlusszene gehöre einem spätern Zeitpunkt an", Holzmeister, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn,* ZKTH (1931) 58.

(220) "Nec vacat hic eorum nugas refellere, qui utramque narrationem et Actuum et Evangelii tertii ut secum pugnantes describunt; quia sc. inquiunt, in Evangelio omnia, et Resurrectio et Ascensio, eidem diei assignantur, et in Actibus inter utrumque eventum quadraginta dies intercessisse dicuntur. Qui etiam eodem iure astruere poterunt Ioannem Baptistam octavo post nativitatem die et crevisse in aetatem virilem et fuisse in desertis, quia nulla addita nota temporis Evangelista haec continenter asserit (Luc. 1, 80)", Fl. Ogara, *De Ascensionis Christi spectatoribus,* GREGORIANUM, XIV (1933) 46.

pues de igual modo se sirve de ella el evangelista, al pasar de un relato a otro, bien distante en el tiempo, como puede verse comparando entre sí los pasajes de Lc. 6, 1. 12; 9, 46. 51; 13, 23; 18, 15, por ejemplo. Por lo mismo, no tiene razón alguna B. Weiss—añade—cuando afirma que la fórmula εἶπεν δέ pone en Lc. 24, 44, un enlace cronológicamente inmediato con lo que antes le precede en el versículo 43" ([221]).

Pero, con dispensa de tan ilustre exegeta, tampoco es ese nuestro caso. Es demasiado claro y admitido por todos lo que Knabenbauer observa sobre el uso de la partícula δέ como enlace de perícopas cronológicamente distantes entre sí, ni creo que haya nadie que se lo discuta. Pero no se trata aquí del simple uso de la partícula copulativa δέ, ni del enlace mediato o inmediato que suponga entre las diversas partes de un escrito, en toda la amplitud de su uso; se trata más bien de la fórmula concreta εἶπεν δέ, que parece tener en nuestro contexto un enlace inmediato con lo que anteriormente le precede, y lo que le precede es algo que no hay duda se ha de colocar la tarde misma de la Resurrección. Tendríamos, pues, en el caso, el uso corriente de la fórmula literaria εἶπεν δέ dentro de un mismo diálogo y de una misma narración, en el sentido que puede verse en el pasaje del joven rico del evangelio, por ejemplo, Lc. 18, 18-30: Καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων λέγων· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς... ὁ δὲ εἶπεν... ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν... εἶπαν δὲ οἱ ἀκούσαντες... ὁ δὲ εἶπεν... εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος... ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς.

No hay duda de que en ese pasaje se describe, mediante las diversas variaciones de la fórmula en cuestión, una serie no interrumpida de preguntas y respuestas, que se van suce-

(221) "Neque obstat quod pergit Evangelista εἶπεν δέ, nam particula δέ nullo pacto indicatur semper series quaedam eventuum continua vel non interrupta; ea enim Lucas etiam utitur, si ad eventum alium, longiore temporis spatio a priore separatum, transit, sicut ex narrationum evangelicarum comparatione et harmonia patet 6, 1. 12; 9, 46. 51; 18, 15, etc. Quare perperam contendit Weiss formula εἶπεν δέ significari id statim sine ulteriore mora esse dictum", KNABENBAUER, *Evangelium secundum Lucam*, Parisiis (1905) 653.

diendo dentro de una misma escena y un mismo diálogo, sostenido por el Señor con el joven rico, los circunstantes y Simón Pedro. Pues bien, ese mismo es nuestro caso, arguyen los críticos, en Lc. 24, 13-53: Καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι... καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα... ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν... καὶ εἶπεν αὐτοῖς... εἶπεν δὲ πρὸς οὐτούς... καὶ εἶπεν αὐτοῖς... ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν.

El argumento sería irrebatible si fuera ese el único uso que hace S. Lucas de su fórmula favorita; pero no es ese el caso, y junto a ese uso, el más corriente en la pluma del tercer evangelista, existe otro bien diverso, como simple enlace de perícopas que se suceden en una perspectiva indefinida sin determinación alguna de tiempo ([222]). Se pueden citar hasta cuatro ejemplos de la fórmula misma εἶπεν δέ (Lc. 13, 23; 17, 1; 18, 9; 20, 41), y dos de la equivalente ἔλεγεν δέ (Lc. 16, 1; 18, 1) en ese sentido ([223]). Cinco de esos casos ocurren precisamente en la sección por excelencia imprecisa del relato, así llamado, del viaje de Jesús a Jerusalén, Lc. 9, 51-19, 27, donde un conjunto de historias y parábolas las más enternecedoras se van desarrollando unas en pos de otras dentro de una perspectiva vaga e indeterminada de lugar y de tiempo, y que, por su misma indeterminación y vaguedad, pudo dar pie a la reciente teoría de Levesque, que distingue a lo largo de esos diez capítulos hasta tres viajes diferentes distribuídos en otras tantas épocas de la vida de Cristo: el primero (Lc. 9, 51-13, 22) respondería al viaje del capítulo V de S. Juan, unos dieciocho meses antes de su muerte ([224]); el segundo (Lc. 13, 22-17, 11) sería el que tiene lugar en Ioh. 7, 1-10, 39, con oca-

(222) Lo observó ya bien Jacobsen: "Man beachte dass die einleitende Formel εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς (Lc. 24, 44) von Lukas auch sonst ohne irgendwelche weitere Bestimmung, besonders ohne Zeitbestimmung für die Anknüpfung neuer Perikopen verwendet wird", *Die Quellen der Apostelgeschichte*, Berlin (1885) 10. Igualmente GODET, *Évangile de St-Luc*, II[3]. Neuchâtel (1876) 450-452.

(223) Schanz y Keil, citados por KNABENBAUER, *ob. cit.* p. 653, aludieron ya a cuatro de esos seis pasajes, Lc. 16, 1; 17, 1; 18, 1; 20, 41.

(224) LEVESQUE, *Nos Quatre Évangiles*, Paris (1917) 126.

sión de la fiesta de los Tabernáculos (225); y el tercero, por fin (Lc. 17, 11-19, 27), sería el que inmediatamente precede a la entrada solemne de Jesús en Jerusalén el domingo de Ramos (226).

No necesitamos de esos tres supuestos viajes, distribuídos a lo largo de un año y medio (227), para probar que la fórmula en cuestión, dentro de ese largo relato, enlaza perícopas sin determinación alguna de tiempo y hasta cronológicamente distantes entre sí; nos basta con la interpretación más ordinaria de un viaje único de evangelización lenta a través de la Galilea, la Samaría y la Judea, hasta llegar a Jerusalén, para ver cómo esas fórmulas señalan en el relato, no las preguntas y respuestas de que se compone el diálogo dentro de una perícopa, sino el principio de una enseñanza nueva que se abre, como la de la puerta estrecha para la salvación, Lc. 13, 23; la del mal administrador, Lc. 16, 1; la del escándalo de los pequeñuelos, Lc. 17, 1; la del juez injusto, Lc. 18, 1; la del fariseo y el publicano, Lc. 18, 9; finalmente, la del Mesías, hijo y Señor a la vez de David, según el Salmo 109, Lc. 20, 41.

El que aplique a esos casos los principios literarios formulados para Lc. 24, 44, habrá de concluir por fuerza que también esas enseñanzas del Señor, introducidas mediante la misma fórmula εἶπεν δέ o su equivalente ἔλεγεν δέ, se suman todavía a la escena o a la enseñanza expuesta en la perícopa anterior; y es claro, sin embargo, que las fórmulas enlazan ahí más bien escenas con escenas, enseñanzas con enseñanzas, dentro de un marco cronológicamente amplio, y es fácil distinguir esas fórmulas, concebidas como simples enlaces de perícopas que se suceden en una perspectiva indefinida, de aquellas otras, literariamente similares, que enlazan

(225) *Ibid.* p. 136.
(226) *Ibid.* p. 63.
(227) La hipótesis ha sido adoptada por M. CHAUME, *Recherches sur la Chronologie de la Vie de Notre-Seigneur*, RB (1918) 515, nota 1; y defendida nuevamente por el mismo LEVESQUE, *La Vie de Notre-Seigneur selon l'ordre chronologique*, RA, XLIX (1929) 129-140. La idea de Levesque es antigua, por otra parte, en la crítica del siglo pasado, desde Wiseler, Ellicot, Caspari, y la refutó ya entonces victoriosamente GODET, *Evangile de St.-Luc*, II[3], 4.

partes de una misma escena o diálogo en un contexto plenamente definido ([228]).

Es imposible determinar la relación de tiempo que media entre esas perícopas por los datos que poseemos de S. Lucas, sin correspondencia, de ordinario, en el relato de los Sinópticos; pero hay uno especialmente revelador, que merece señalarse por la luz que arroja para la solución de este problema literario. Lc. 16, 1-17, 2: Ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς· Ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκόνομον... ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα οἱ Φαρισαῖοι... καὶ εἶπεν αὐτοῖς... εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι᾽ οὗ ἔρχεται.

Un lector moderno que desconozca los métodos literarios de los evangelistas, y en especial los de S. Lucas, podría pensar que la enseñanza sobre el escándalo de los pequeñuelos se enlaza ahí cronológicamente con la escena y doctrina que le preceden, tanto más, que empieza hablando Jesús a los discípulos, para pasar inmediatamente a los fariseos, y volver de nuevo a los primeros, al parecer dentro de una misma escena. Y, sin embargo, todas las probabilidades del estudio sinóptico están por la trasposición de esa doctrina sobre el escándalo, como tal vez también de algunos otros materiales del relato evangélico, del puesto que en la historia cronológicamente le correspondía, a esta parte del relato del viaje de Jesús a Jerusalén.

El P. Prat ha formulado recientemente, apoyándose en una observación hecha ya por S. Agustín ([229]), esos métodos histórico-literarios seguidos en esta parte de su relato por S. Lucas ([230]). En efecto, las palabras de Jesús sobre el es-

---

(228) Compárese, para no multiplicar demasiado los ejemplos, Lc. 13, 23, con Lc. 13, 24; Lc. 16, 1, con Lc. 16, 2, 3, 5, 6 (bis), 7, 14, etc.

(229) *De consensu evangelistarum*, lib. II, cap. XXIII, n. 54: "Sed ille (Lucas) post plura, nec ipse sane expresso ordine temporum, sed recordantis modo, utrum quod prius omisit, an quod posterius etiam factum quam sunt ea quae sequuntur praeoccupavit, incertum est", PL. XXXIV, col. 1103; CSEL. XLIII, pp. 155-156.

(230) "A partir du jour où il adresse à la Galilée son suprême adieu, Jésus tient son regard fixé sur Jérusalem et c'est dans cette direction que St Luc ne cesse d'orienter sa marche; peut-être, comme on l'a dit, pour

cándalo de los pequeñuelos tienen por marco a Cafarnaún, según los relatos, en este punto más precisos, de Mc. 9, 33-50, y Mt. 18, 1-12, y probablemente la casa misma de Simón Pedro, a raíz de los celos ambiciosos que han surgido por el camino en los pechos de sus discípulos, Mc. 9, 33-38: "Y llegaron a Cafarnaún. Y una vez en la casa, les preguntó Jesús: ¿De qué veníais tratando por el camino? Y ellos se callaban, pues habían venido disputando quién de entre ellos era mayor. Y, sentándose, llamó a los Doce y les dijo: El que quiera ser el primero, que ese tal sea el último y el siervo de todos. Y tomando a un pequeñuelo, le puso en medio de ellos, y, abrazándole, les dijo: Todo el que recibiere a uno de estos pequeñuelos en mi nombre, a mí me recibe; y todo el que me recibe a mí, recibe a aquel que me envió." Y dentro de ese cuadro, que reproducen paralelamente los tres Sinópticos, Mt. 18, 1-4; Mc. 9, 33-41; Lc. 9, 46-51, surge espontáneamente en labios de Jesús, a la vista del niño, el tema del escándalo, según los dos primeros evangelistas:

Mt. 18, 6-8	Mc. 9, 42	Lc. 17, 1-3
Ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ, ἵνα κρεμάσθῃ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντίσθῃ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. Οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔργεται.	Καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων, καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον, εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.	Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· Ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, πλὴν οὐαὶ δι' οὗ ἔρχεται. λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα.

mettre toute cette période sous le signe de la passion. Dans ce cadre élastique, laissé vide par ses devanciers, il a placé les documents que ses recherches lui fournissaient, sans s'inquiéter de les classer dans un ordre bien rigoureux. Nous devons à cette inspiration des pages ravissantes qui parachèvent admirablement la physionomie intellectuelle et morale du Christ; mais comme les menus détails de topographie et de chronologie, qui nous

Como en los evangelios de S. Mateo y S. Marcos vienen esas palabras en el cuadro de Cafarnaún, así en el tercer evangelio vienen desligadas de la escena paralelamente narrada en Lc. 9, 46-51, y desplazadas, con notable indeterminación de lugar y de tiempo, ocho capítulos después, a tierras de Judea en Lc. 17, 1-3 ([231]). Y se introducen, sin embargo, con la simple fórmula εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, como si Jesús las hubiera pronunciado a continuación de la parábola del pobre Lázaro y del rico Epulón. El caso es perfectamente paralelo al de Lc. 24, 44, dentro de los métodos literarios del tercer evangelista, con la desventaja de que apenas hacen sospechar en una perícopa distinta y cronológicamente desligada de la anterior esos dos versículos de Lc. 17, 1-3, por su brevedad misma: la perícopa final de Lc. 24, 44-53, se extiende por diez versículos enteros, cuando menos ([232]).

La fórmula literaria es, pues, en sí indiferente, y lo mismo puede enlazar enseñanzas con enseñanzas y escenas con escenas en perícopas cronológicamente distintas, que las varias preguntas y respuestas que se suceden dentro de un mismo diálogo. S. Lucas no se ha tomado la pena de puntualizárnoslo, dice Bruce, dejándonos en la misma incertidumbre ([233]), aunque cree Plummer que la nueva fórmula de in-

---

préoccupent outre mesure, l'intéressent peu, il faut admettre, avec St. Augustin, que tel discours ou tel épisode est mis à une place plutôt qu'à une autre par un retour rétrospectif ou par anticipation. Saint Luc apprend seulement, ce que nous savions déjà par les autres évangelistes, que durant cette période la Pérée fut le principal théatre de l'enseignement de Jésus", Ferdinand Prat, *Jésus-Christ*, II, Paris (1933) 5.

(231) Aunque no repugna una repetición de esa misma doctrina y de esas mismas palabras en dos ocasiones diferentes de la vida del Señor, no parece probable en el caso dentro del problema sinóptico literario, y, desde luego, esa es la posición de la crítica en casos semejantes. Por otra parte, no hay Sinopsis Evangélica moderna, que no trasporte ese dicho del Señor a sus pasajes paralelos de Mt. 18, 6-8; Mc. 9, 42; véase, por ejemplo, Lagrange, *Synopsis Evangelica,* Barcinone (1926) 76-77 y 110-111.

(232) Levesque presenta como ejemplo paralelo Lc. 4, 23, donde la fórmula καὶ εἶπεν uniría dos discursos cronológicamente distantes en la sinagoga de Nazaret: 1.º, en la visita hecha por Jesús, según él, después del bautismo, 18-22; 2.º, algunas semanas más tarde, 23-27, *Nos quatre Evangiles*[3], pp. 199-201.

(233) "It is at this point (Luke 24, 44), if anywhere, that room must be made for an extended period of occasional intercourse between Jesus and

troducción rompe entre los versículos 43 y 44 del relato (234). El contexto decide generalmente de su sentido en cada caso; y cuando no, el crítico no debe pronunciarse a la ligera, sino echar mano de todos los medios que le ofrece el método histórico, hasta dar, si es posible, con la mente del autor.

b) Examen del contexto

Ahora bien, si el contexto, en nuestro caso, no incluye los 40 días, sí excluye positivamente que la Ascensión tuviese lugar la tarde misma del día primero de la Resurrección. Ya en Lc. 24, 29, se indica expresamente que, al acercarse los dos discípulos con el peregrino disfrazado a Emaús, eran ya las últimas horas de la tarde: "Y le hicieron fuerza diciendo: Quédate con nosotros, pues se echa encima la noche y ha declinado ya el día." Y sigue todavía la escena en el interior de la casa, y la vuelta alegre de los discípulos a Jerusalén, y el cambio de impresiones con los Apóstoles y los que con ellos estaban congregados en el cenáculo a su llegada, y sigue, por fin, la nueva aparición a todos juntos, con pruebas tangibles de la verdad de su Resurrección gloriosa. Pensar, con nuestros críticos, quedaba aún tiempo, la misma tarde, para entretenerse en largas instrucciones, Lc. 24, 44-50, y salir todavía rodeado de sus discípulos, camino de Betania, al Olivete, subiendo, por fin, al cielo, como no fuera a la luz de la luna y de las estrellas o a las primeras horas de la mañana; es algo que sale de la realidad y pugna con todo ese contexto. Por otra parte, una Ascensión a medianoche o a las primeras horas del alba está eliminada por sí misma.

Este aspecto de la dificultad que envuelve el contexto del

---

his disciples such as Acts 1, 3 speaks of. It is conceivable that what follows refers to another occasion. But *Lk.* takes no pains to point that out. His narrative reads as if he were still relating the incidents of the same meeting. In his Gospel the post-resurrection scenes seem all to fall whithin a single day, that of the resurrection". *The Synoptic Gospels*. London (1907) 650.

(234) "This new introduction εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς points to a break of some kind between vv. 43 and 44", *St. Luke*[4], p. 561.

capítulo para la interpretación contraria, ha sido lealmente reconocido por una buena parte de la crítica, desde Schleiermacher (235), Ed. von Zeller (236) y Wellhausen (237), que fueron los primeros en observarlo, hasta Blass (238), Plummer (239), Godet (240) y Loisy (241). Fridrichsen acaba de

(235) "So kann man nicht glauben dass noch Zeit übrig gewesen zu solchen ausführlichen Erörterungen... Christus müsste denn die Reden bis tief in die Nacht hinein gedehnt haben", *Über die Schriften des Lukas,* I, Berlin (1817) 299.

(236) "Dass in einem Tage für alle diese Vorgänge kein Raum gevesen wäre ist vielleicht richtig, kann aber gegen den exegetischen Augenschein nicht beweisen, sonst müsste auch jede andere geschichtliche Unwahrscheinlichkeit zur Undeutung der Berchite ein Recht geben", *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht,* Stuttgart (1854) 77.

(237) "Aus dem Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorausgehenden folgt es nicht, denn dieser Zusammenhang ist ganz künstlich... Es müsste... entweder tiefe Nacht oder der folgende Morgen sein", *Lukas,* I, p. 42.

(238) "Satis haec (scl. Act. 1, 3-9) cum breviore narratione Lc. 24, 49 sqq.; etenim si quis scriptorem coram interrogare possit, neget atque perneget se unquam scripsisse vel cogitasse haec ipso Resurrectionis die facta esse. Falsa specie ex brevitate narrandi orta ei, qui hoc putant decipiuntur; at cum illic iam v. 29 nox eum diem insecuta indicetur, plane manifestum alio die opus esse", *Acta Apostolorum,* edit. philol. p. 44. Coincidiendo en las mismas ideas, ha escrito A. S. Martín que lo fragmentario de la narración ha creado ahí esas dificultades de exégesis, *Ascension, A Dictionary of Christ and the Gospels,* I, p. 126. El desconocimiento de los métodos literarios empleados por los evangelistas, en especial dentro de esta misma parte de los relatos de las apariciones del Resucitado, junto con el prejuicio anticristiano, han sido la causa de esa desorientación en la materia.

(239) "But it is incredible that late at night (vv. 29, 33) Jesus led them out to Bethany, and ascended in the dark. So remarkable a feature would hardly have escaped mention", *St. Luke*[4], p. 564.

(240) "La quatrième apparition racontée par Luc est celle qui aboutit à l'Ascension (v. 50 et suiv.). Comme elle est rattachée immédiatement à la précédente, sans indication expresse d'un intervalle tant soit peu considérable dans le récit, de très nombreux critiques pensent aujourd'hui qu'au moment où Luc écrivait son évangile, il plaçait l'Ascension le soir même du jour de la Résurrection, et que si, dans le premier chapitre des Actes, il met un intervalle de quarante jours entre les deux événements, c'est qu'il a suivi une tradition différente qui lui était parvenue postérieurement. Mais dans ce cas l'Ascension n'aurait pu avoir lieu qu'au milieu de la nuit. Quand les deux disciples arrivèrent d'Emmaüs, la soirée devait être déjà bien avancée; les discours dont le sommaire se trouve v. 44-49 dûrent prendre aussi un certain temps. Il faudrait donc se représenter l'Ascension arrivée en pleine nuit! Comment admettre une telle supposition?", *Introduction au Nouveau Testament,* II/1, p. 555. Véase también su *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc,* II, pp. 449-454.

(241) "Il n'a certainement pas voulu signifier que le Christ, au milieu de la nuit qui avait suivi celle de sa résurrection, avait conduit ses disci-

formular bien las conclusiones en esta materia, apoyándose, en parte, en los estudios de K. L. Schmidt sobre el marco histórico de los evangelios (242): "No cabe afirmar con seriedad—como él dice—que los hechos narrados en Lc. 24, 36-53, deben concebirse como rigurosamente ocurridos dentro de los límites de 24 horas, según la mente del autor: los enlaces cronológicos de Lucas son, de ordinario, de género literario; no es lícito apurarlos hasta ese punto" (243).

Ocurre en el final de S. Lucas lo que apuntaron ya sabiamente S. Agustín (244) y Severo (245): la narración avanza ya rápidamente hacia su término en la pluma de S. Lucas, quien, pasando por alto las apariciones de los 40 días que se interponen entre la Resurrección y la Ascensión, enlaza directamente el último día con el primero, reservándose para Act. 1, 3, el fijar más la perspectiva, en que habrán de colocarse los hechos. Tal vez hasta buscó, añadiríamos todavía de nuestra parte, esa misma imprecisión de contornos al trazar el cuadro, porque yuxtaponía en él a las instrucciones últimas del Señor algunos elementos, que acaso pertenecían a otras instrucciones suyas, o de la tarde misma de la Resurrección, o

---

ples sur le chemin de Béthanie, pour s'envoler au ciel à la face de la lune et des étoiles. C'est pourtant ce que les commentateurs lui font dire en supposant qu'il a voulu mettre l'ascension au terme de l'aparition qui eut lieu le soir même de la résurrection. N'est-il pas plus vraisemblable qu'il a laissé dans le vague la perspective de l'Évangile, parce qu'il déterminait cette perspective dans les Actes par les quarante jours de l'Ascension et les cinquante jours de la Pentecôte?", *Les Actes des Apôtres*, pp. 144-145.

(242) *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin (1919) 246-273 y 316.

(243) "Kann man nicht ernstlich behaupten, dass die Ereignisse *Luk* 24, 36-53, als streng innerhalb 24 Stunden sich abspielend im Sinne des Autors zu denken sind. Die chronologischen Verknüpfungen des Lukas sind durchgehends literarischer Art und dürfen deshalb nicht gepresst werden", FRIDRICHSEN, *Die Himmelfahrt bei Lukas*, p. 340.

(244) "Lucas autem, praetermissis omnibus quae per quadraginta dies agi ab illo cum discipulis potuerunt, illi primo diei resurrectionis eius, quando in Hierusalem pluribus apparuit, coniungit tacite novissimum diem, quo ascendit in caelum", *De consensu evangelistarum*, lib. III, cap. XXV, n. 83 (PL, XXIV, 1206; CSEL, XLIII, 389).

(245) El texto se halla en CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum in N. T.*, II, Oxonii (1844) 173: Τοῦτο δὲ χρὴ νοεῖν ἡμᾶς ἐν τῇ μ' ἡμέρᾳ τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν γεγονέναι, κατὰ τὸ ἐν ταῖς Πράξεσιν ἱστορημένον. Ἃ γὰρ ἐπιτεμόντες οἱ Εὐαγγελισταὶ εἰρήκασι, ταῦτα τῷ πλάτει τῆς ἱστορίας ἐξαπλοῦται καὶ σαφηνίζεται.

del período de los 40 días (246). En efecto, el tema del cumplimiento de las profecías mesiánicas, sobre la Pasión y la Resurrección de Cristo, Lc. 24, 44-47, ya de suyo más propio de las primeras apariciones, no tiene paralelo en Act. 1, 4-9, y lo tiene, en cambio, y por cierto muy próximo, en el contexto anterior de Lc. 24, 25-28, la tarde de la Resurrección: así se explicarían también las fluctuaciones de la exégesis, al determinar lo que en esos primeros versículos pertenece a la perícopa de la Ascensión o a la que inmediatamente la precede.

No cree improbable Plummer que, al escribir su evangelio, desconociera S. Lucas el número exacto de días que duraron las apariciones del Resucitado, ni que ese informe llegara a sus manos en el espacio de tiempo intermedio entre la publicación de sus dos libros (247). Sin excluir la posibilidad absoluta de una tal hipótesis, creemos más bien que el informe estaba ya completo desde un principio en la mente del tercer evangelista: la distancia misma de dos años que separa la composición de las dos partes de su obra histórica, durante la primera cautividad romana de Pablo, 61/63, era bien pequeña para suponer en su discípulo y compañero de viajes

---

(246) Es el punto de vista defendido por Plummer: "This section (Luke 24, 44-49) seems to be a condensation of what was said by Christ to the Apostles between the Resurrection and the Ascension, partly on Easter Day and partly in other occasions. But we have no sure data by which to determine what was said that same evening, and what was spoken later. Thus Lange assigns only ver. 44 to Easter Day, Godet at least vv. 44, 45, Euthymius vv. 44-49, while Meyer and others assign all the remaining verses also (44-53) to this same evening. On the other hand Didon would give the whole of this section to a later occasion, after the manifestations in Galilee. It is evident that the command to remain ἐν τῇ πόλει (ver. 49) cannot have been given until after those manifestations, and was almost certainly given in Jerusalem". *St. Luke*[4], p. 561.

(247) "It is not improbable that, at the time when he wrote his Gospel. Lk. did not know the exact amount of interval between the Resurrection and the Ascension. That was a piece of information which he may easily have gained between the publication of the Gospel and of the Acts. And while he does not state either here or ver. 44 that there was any interval at all, still less does he say that there was none: there is no ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ (ver 13). Being without knowledge, or not considering the matter of importance, he says nothing about the interval. But it is incredible that he can mean that, late at night (vv. 29, 33), Jesus led them out to Bethany, and ascended in the dark. So remarkable a feature would hardly have escaped mention. Probably δέ both here and in ver. 44 introduces a new occasion, *St. Luke*[4], p. 564.

apostólicos esos complementos de información hasta entonces ignorada. Chase F. H. ve, en cambio, en Lc. 24, 44-53, un resumen tan natural y espontáneo de Act. 1, 4-14, que propone en serio, a pesar de la alusión al primer libro: τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην del proemio de Act. 1, 1, la idea de que los Hechos debieron de escribirse antes, y no después, del tercer evangelio (248).

3 — Los 40 días en el resto del N. T.

La perspectiva, en este punto vaga, del final del primer libro, queda plenamente definida por su autor al principio del segundo. Lucas vuelve a ocuparse en él de la supervivencia terrestre de Jesús, para precisarla esta vez más y encuadrarla dentro de su marco histórico: Cristo resucitado se ha mostrado vivo a sus Apóstoles en apariciones numerosas por espacio de 40 días, y al cabo de ellos, desde el Olivete y en su presencia, ha subido al cielo.

Los 40 días de apariciones de Jesús resucitado sólo en Act. 1, 3 se hallan en términos formales y explícitos, al menos con certeza; pero en términos virtuales e implícitos, no es difícil dar con ellos en otras páginas del N. T., empezando por el mismo libro de los Hechos.

a) En Act. 10, 41; 13, 31

Existen, en efecto, dos testimonios sobremanera importantes en la segunda parte de la obra histórica de S. Lucas, que por su trasparencia de pensamiento, y por la autoridad excepcional de las personas que los pronuncian, y hasta por el puesto mismo que ocupan dentro de esos breves esquemas

---

(248) Esa inversión cronológica de los dos libros, escribe Chase, "explains the relation between two very notable passages of St. Luke's writings —the closing sections, of the Gospel and the opening section of Acts. The history of the Ascension, including the statement as to the Lord's appearence during the forty days, which forms the almost necessary introduction to the Acts of the Apostles is naturally summarised and not repeated at the close of the later treatise on the works and words of the Lord Jesus", *Cambridge Theological Essays*, edited by H. B. Swete, Cambridge (1905) 381.

de la primitiva catequesis apostólica, conservados en los discursos de los Hechos, son verdaderas joyas históricas para el estudio de la tradición primera. Me refiero a los testimonios de Simón Pedro en Cesarea del Mar, Act. 10, 40-44, y de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, Act. 13, 31: ellos nos dan a la vez la concepción auténtica de S. Lucas sobre esta materia, e iluminan con sus resplandores, independientemente del informe de Act. 1, 3, las perspectivas del relato final de su evangelio.

Las palabras del Príncipe de los Apóstoles, ante el centurión Cornelio y los demás congregados en su casa, en aquella parte de su discurso que aquí nos interesa, Act. 10, 39-44, se leen en la doble recensión oriental y occidental del texto como sigue (249):

CÓDICE VATICANO

Καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἰερουσαλήμ· ὃν καὶ ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου. τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι, οὐ παντὶ τῷ λαῷ ἀλλὰ μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμῖν, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κρίτης ζώντων καὶ νεκρῶν. τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αυτόν.

CÓDICE DE BEZA

Καὶ ἡμεῖς μάρτυρες αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἰερουσαλήμ· ὃν καὶ ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου. τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ἐνφανῆ γενέσθαι, οὐ παντὶ τῷ λαῷ ἀλλὰ μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμεῖν, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ καὶ συν(αν)εστράφημεν μ ε τ ὰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν ἡμέρας μ· καὶ ἐνετείλατο ἡμεῖν κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κρίτης ζώντων καὶ νεκρῶν. τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν.

Nótense las analogías y coincidencias de esas palabras con las del Señor en Lc. 24, 44-49; dijérase que son un comentario

(249) Cf. ROPES, *The Text of Acts*, BC, III, pp. 100-101.

en labios de Pedro (250). Véanse cómo, entre otros, se repiten los motivos siguientes:

1	Lc. 24, 48:	ὑμεῖς ἐστε μάρτυρες τούτων.
	Act. 10, 39:	καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν (251).
2	Lc. 24, 46:	καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.
	Act. 10, 41:	μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (252).
3	Lc. 24, 47:	καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.
	Act. 10, 42:	καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ.
4	Lc. 24, 47:	ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη.
	Act. 10, 43:	ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν.
5	Lc. 24, 44:	πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις.
	Act. 10, 43:	τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν.

Por lo que hace al período de tiempo de la supervivencia terrestre de Jesús, Pedro nos habla de apariciones, en las que les fué dado a ellos, testigos predestinados por Dios, comer y beber con su Maestro resucitado, apariciones que, según añade la recensión occidental del texto, se extendieron por espacio de 40 días. La lectura ἡμέρας τεσσάρακοντα viene ampliamente atestiguada en códices y versiones *D d E e Ephr harcl sah Aug perp gig tol Vig Const. Apost.* 5, 7; 6, 30 (253).

---

(250) También Ed. Meyer ha llamado la atención sobre las coincidencias de esos dos pasajes: "Petrus giebt hier einen kurzen Abriss der Geschichte Jesu und speziell der Vorgänge nach der Auferstehung, der mit der Darstellung des echten Lukas im ersten Buch völlig übereinstimmt", *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, p. 42.

(251) Nótese la repetición del motivo, hasta dos veces, en el mismo contexto 10, 41: οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις, y Act. 10, 42: καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν.

(252) Y antes, Act. 10, 40: τοῦτον ὁ Θεὸς ἤγειρεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

(253) Ni TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece*[8], II, Lipsiae (1872) 91; ni von SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments, Text und Apparat*, Göttingen (1913) 533; ni ROPES, *The Text of Acts*, BC, III, pp. 100-101; ni VOGELS,

No creemos con Blass y Zahn que esta lectura venga de la pluma de S. Lucas en su doble edición de la obra, supuesta por ellos (254); ni que sea la primera y única lectura verdadera del texto primitivo, y de la que hubiera venido más tarde en forma abreviada la de la recensión oriental, como acaba de sostener Albert Clark (255). Pensamos más bien se trata aquí, como en otros casos de esa misma recensión occidental, de una glosa, de tendencia amplificadora; pero de una glosa que es a la vez el comentario explícito más antiguo, y por lo mismo el más autorizado, de lo que estaba ya implícito en el texto primitivo de S. Lucas; y ese comentario, viviente, al menos, desde la primera mitad del siglo II, vendrá siempre repetido por la exégesis de todos los siglos (256). S. Juan Cri-

---

Novum Testamentum graece et latine, I, Düsseldorf (1922) 343; ni MERK, *Novum Testamentum graece et latine*², Roma (1935) 434, han tomado en cuenta el texto importante de S. AGUSTÍN, *De Cons. Evang.* III, 25, 84: "Qui simul, inquit, manducavimus et bibimus cum illo, posteaquam resurrexit a mortuis, per dies quadraginta", WEIHRICH, *Augustini De Consensu Evangelistarum,* III, 25 (CSEL, XXXXIII, 376; PL, XXXIV, 1208).

(254) Véanse las razones que Zahn presenta para su autenticidad: "Ein reichhaltiger Text ist für *A* stark genug bezeugt und darf wegen einiger Unsicherheit in der Wortstellung, besonders in den alten Versionen, schwerlich als Interpolation verdächtigt werden. Die an συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ in *A* angeschlossenen Worte καὶ συνανεστράφημεν δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα entsprechen ebenso wie die vorangehenden, auch in *B* erhaltenen Worte in allen Einzelheiten der eigentümlichen Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen in den beiden Büchern des Lc. Nur Lc. sagt von wiederholten gemeinsamen Mahlzeiten Jesu und der Ap. Lc 24, 42; AG 1, 4 (Jo 21, 5. 10-12 und Mr 16, 14 sind weniger deutlich); und nur er gibt, ohne seinem Ev zu widersprechen, als Dauer dieser Erscheinungen 40 Tage an AG 1, 3, während Pl in seiner Rede AG 13, 31 sich mit einem unbestimmteren Ausdruck für eine längere Reihe von Tagen begnügt, womit auch der älteste Bericht 1 Kr 15, 5-8 und der des Mt (28, 10-20) übereinstimmen. Auch der Ausdruck ist echt lucanisch", ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*³, pp. 359-360. Cf. *Forschungen,* IX, pp. 73 y 346-347.

(255) *The Acts of the Apostles,* Oxford (1933) 65.

(256) El texto, recordado por S. IGNACIO, *Ad Smyrn.* III, 3: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, viene ya con ese mismo comentario en Ps.-IGNACIO, *Ad Smyrn.* III, 3: καὶ συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ἄχρις ἡμερῶν ὅλων τεσσαράκοντα. Igualmente en *Constit. Apostol.* V, 7: ἡμεῖς οἱ συμφαγόντες αὐτῷ καὶ συμπιόντες... καὶ συναναστραφέντες αὐτῷ ἡμέρας τεσσαράκοντα μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ. VI, 30: τοῖς συμφαγοῦσιν αὐτῷ καὶ συμπιοῦσιν ἐπὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Y en S. EPIFANIO, Περὶ πίστεως, XVII: καὶ τοῖς ἀποστόλοις συνέφαγε καὶ συνέπιε καὶ συνηυλίσθη μετ' αὐτῶν τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα

sóstomo mismo invocará las palabras de Simón Pedro como alusivas a la comida celebrada por Jesús con sus discípulos el día de su Ascensión a los cielos ([257]).

Tres son, en efecto, los momentos en que se expresa el motivo en nuestros relatos durante el período de las apariciones del Resucitado: 1) la tarde primera de la Pascua en Jerusalén, Lc. 24, 41-43, donde, más bien que los discípulos, es Jesús quien come del pez asado y del panal de miel que ellos le ofrecen, para presentarles una prueba palpable de la verdad de su Resurrección; 2) en la ribera del lago de Tiberíades, bien avanzado el período de las apariciones, Ioh. 21, 12-14; 3) otra vez en Jerusalén a los 40 días antes de subir al Padre, Act. 1, 3, y Mc. 16, 14 ([258]). Recordando esas pruebas repetidas de la condescendencia humana de su Maestro, a la vez que de la verdad de su Resurrección, podía exclamar Pedro ante el centurión Cornelio y los demás congregados en su casa: "Nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos."

Por lo mismo, sorprende la afirmación categórica de Ed. Meyer: "Este discurso de Pedro prueba que Lucas en su libro de los Hechos tiene la misma concepción que en el evangelio, y que, por lo tanto, le es del todo ajena la transformación que ha sufrido su relato final en la interpolación de Act. 1, 3-15 ([259]). Limitar el sentido del informe de Act. 10,

---

νύκτας. Véase Alfred RESCH, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, II, TU, X, Leipzig (1895) 793-794. El hecho está reconocido modernamente por la exégesis de todas las tendencias, y Loisy mismo comenta así el pasaje: "*A nous, qui avons mangé et bu avec lui après qu'il fut ressuscité des morts.* Ce qui est en rapport avec la glose du prologue et les quarante jours que le Christ est dit avoir passé en la compagnie de ses disciples après sa résurrection, vivant avec eux (I, 2-4. Lc. XXIV, 41-43, n'y correspond pas entièrement; cf. Ignace, Smyrn. 3, 3). Le ms. D lit: *qui avons mangé et bu avec lui, et conversé avec* (lui) *après qu'il fut ressuscité des morts, pendant quarante jours.* Ces dernières gloses sont dans le sens du texte, et l'on ne saurait s'en autoriser (comme fait Preuschen) 68) pour contester qu'on doive entendre à la lettre de qui est dit des repas pris par les disciples avec le Ressuscité", *Les Actes des Apôtres*, p. 448.

(257) *In Acta Apostolorum homilia I*, 4 (PG, LX, 19).

(258) En Emaús, Lc. 24, 30-32, no parece haber llegado a comer Jesús con Cleofás y su compañero.

(259) "Diese Rede des Petrus beweist, dass Lukas in der Apostelgeschichte genau dieselbe Auffassung hat, wie im Evangelium, dass also

41, al motivo de Lc. 24, 41-43, es, además de cerrar los ojos a otros testimonios igualmente claros del mismo motivo en Ioh. 21, 12-14; Act. 1, 4; Mc. 16, 14, entregarlo a una exégesis menos histórica, pues en aquella escena no son los Apóstoles los que comen con el Señor, como, en cambio, afirma aquí S. Pedro, sino es Jesús el que, para probar la verdad de su Resurrección y vencer la falta de fe en sus discípulos, sorprendidos y turbados ante el hecho, les pregunta si tienen algo de comer, y toma del pez asado y del panal de miel que le ofrecen, Lc. 24, 42-44: οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος· καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν. Estaba demasiado interesado en defender Ed. Meyer, por su misma posición irreductible respecto de la interpolación en Act. 1, 3-15, que la idea de los 40 días de apariciones entre la Resurrección y la Ascensión era del todo extraña a S. Lucas.

Pero en ello sufría Meyer una distracción, que él mismo hubo de lamentar tres años después, al publicar su tercer volumen de los *Orígenes del Cristianismo*, obligado a retractarse ante el testimonio irrecusable de S. Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, Act. 13, 31, y que él confesaba habérsele escapado entonces (260).

---

die Umgestaltung der dort gegebenen Erzählung durch die Interpolation Act. 1, 3 ff. ihm völlig fremd ist", Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I³, Berlin (1924) 44.

(260) "Ich habe in Bd. I leider übersehen, dass die Ausdehnung der Erscheinungen über mehrere Tage (im Übereinstimmung mit der Formulierung bei Paulus I Kor. 15) auch in der Rede des Paulus in Antiochia Pisidia, Act. 13, 31 vorkommt: ὃς ὤφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ, οἵτινες νῦν εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν", Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, Stuttgart-Berlin (1923) 12, nota 1. Le ha faltado, con todo, a Meyer la grandeza de reconocer todo su yerro primero, y así sostiene a renglón seguido que esta última concepción contradice fuertemente a la del relato final del evangelio, no menos que a la de Act. 10, 41, y lo que es más curioso, hasta supone que Lucas dió cabida aquí, sin reflexionar en ello, a una concepción que él, por otra parte, rechazaba: "Das steht im schroffsten Widerspruch mit der Erzählung im ersten Buch, mit der dagegen die Äusserung des Petrus 10, 41 übereinstimmt, die eine Zeitangabe vermeidet (er ist erschienen μάρτυσιν... ἡμῖν οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, wie Ev. 24, 42). An der Integrität des Textes ist nicht zu zweifeln: Lukas ist also in der Rede des

En efecto, la concepción expresada en su primer viaje apostólico por S. Pablo un día de sábado ante la comunidad judía de Antioquía de Pisidia, no puede ser más terminante, Act. 13, 29-32: ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον. ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· ὃς ὤφθη ἐπι ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ, οἵτινες νῦν εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν.

"Y él se apareció durante muchos días. Son, en otros términos, los 40 días de que nos hablan los relatos de la Resurrección en los Hechos", como escribe Loisy ([261]).

No es, con todo, el dato exacto de los 40 días, objeta P. W. Schmiedel ([262]). Es verdad, no se especifica el número mismo material de los 40 días; pero también lo es: 1) que tanto S. Pablo, como S. Lucas, al referir sus palabras en ese pasaje, suponen un período de tiempo de bastantes días para las apariciones del Resucitado; 2) que la única diferencia entre los dos informes de Act. 1, 3: δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα, y Act. 13, 31: ἐπὶ ἡμέρας πλείους, es la que se halla entre algo más explícito y menos explícito dentro de una misma concepción; 3) que como Act. 13, 31, está en perfecta armonía con Act. 1, 3, así está en la más ruda contradicción con la exégesis que los críticos nos ofrecen de Lc. 24, 44-53.

b) EN I COR. 15, 5-9

Dentro de la misma concepción, y con la misma fórmula ὤφθη, nos presenta S. Pablo el año 56 una larga lista de apariciones, la más larga y completa que nos han conservado de ese período de la supervivencia terrestre de Jesús las fuentes del N. T.; y su informe es tanto más precioso en este punto,

---

Paulus achtlos der gewöhnlichen Überlieferung gefolgt, die er sonst verwirft. Vielleicht darf man daraus schliessen dass er auch für diese Rede des Paulus eine Vorlage benutzt hat", *ibid.* III, p. 12, nota 1.

(261) "*Il est apparu durant beaucoup de jours.* Ce sont les quarante jours qui appartiennent en propre aux récits de la résurrection dans les Actes", *Les Actes des Apôtres*, p. 530.

(262) *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB, IV, col. 4059.

cuanto que, precediendo en cinco o seis años a los informes de su discípulo, y precediendo también, aunque no tanto, a los de los otros dos primeros evangelistas, nos reproduce en fórmulas, que a veces suenan a un símbolo cristológico primitivo de la fe, el evangelio predicado por él a principios del quinto decenio, el año 51, en Corinto, el mismo que desde los primeros días de su apostolado venía predicando, como base de su catequesis, en las nuevas comunidades cristianas fundadas a su paso por el mundo greco-romano ([263]), y que él reconoce haber recibido a su vez de la *tradición apostólica*, indudablemente de S. Pedro ([264]), I Cor. 15, 1-9: Γνορίζω δὲ

(263) Véase, entre otros autores, sobre la forma del Símbolo Apostólico de la Fe en el N. T., Paul FEINE, *Die Gestalt des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments*, Leipzig, 1925; de nuestro pasaje trata en las pp. 47-50. Resumiendo los resultados, escribe el P. Lebreton: "Dès l'origine, on exigeait du nouveau baptisé une profession de foi: c'est ce que demande déjà le diacre Philippe à l'eunuque de la reine Candace (Act. VIII, 37); c'est ce que demande saint Paul à tous ses convertis: confesser de bouche que Jésus est le Seigneur et croire de coeur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts (Rom. X, 9); cette profession de foi attestait l'adhésion du néophyte à la catéchèse traditionnelle, telle qu'on la trouve rappelée, par exemple, dans I Cor. XV, 3 sqq. Ce symbole primitif apparait déjà plus explicite chez saint Ignace; on rencontre chez lui des formules christologiques qui rappellent invinciblement celles du symbole", *Histoire du Dogme de la Trinité*, II, Paris (1928) 146.

(264) Como razona bien Godet: "Ce passage... est l'exposé non pas seulement d'une tradition générale, mais d'une communication apostolique faite personnellement à l'apôtre Paul. Act. IX, 26, nous lisons que Paul, revenu pour la première fois à Jérusalem après sa conversion, fut introduit par Barnabas *auprès des apôtres:* cette expression assez vague doit être précisée, d'après Paul lui-même, par Gal. 1, 18 et 19, où nous lisons que ces apôtres furent Pierre et Jacques, le frere du Seigneur... Paul passa alors quinze jours auprès de Pierre et de Jacques. Quel sujet dut revenir plus fréquemment dans les entretiens du nouveau croyant avec ces deux hommes que le grand fait sur lequel reposait leur foi commune, la résurrection de Jésus? Paul écrit I Cor. XV, 3: *Je vous ai transmis en première ligne* (ἐν πρώτοις) *ce que j'ai aussi reçu.* De qui, reçu? Certainement des deux personnages qu'il nomme dans les Galates et qui sont mentionnés par lui au nombre de ceux à qui Jésus est apparu. Quand il ajoute dans les Cor., v. 11: *Soit donc moi, soit ceux-là* (ἐκεῖνοι), *c'est ainsi que nous prêchons,* nous comprenons donc à qui s'applique avant tout autre ce mot *ceux-là.* Peut-on donc imaginer une tradition plus sérieusement garantie que celle qui est renfermée dans le passage dont nous parlons ici? Or elle a ce caractère décisif de réunir dans une énumération commune les deux ordres d'apparitions, judéennes et galiléennes, entre lesquelles on croit souvent trouver une opposition dans nos évangiles", *Introduction au Nouveau Testament*, II, pp. 559-560.

ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐαγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, δι' οὗ καὶ σῴζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε. παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα· ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ [καὶ] ἐκοιμήθησαν. ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν. ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί.

Tampoco aquí la cronología es absoluta, sino solamente relativa, fijada por el número mismo de las apariciones en Judea y en Galilea y por los repetidos adverbios de tiempo εἶτα ἔπειτα (hasta cuatro veces) que jalonan el curso de esa enumeración; pero queda descartada desde luego la idea de que las apariciones en la mente de S. Pablo pudieran desenvolverse en el corto espacio de veinticuatro horas [261]. Su número sube, en efecto, hasta seis, contando con la última de la conversión de Saulo camino de Damasco; cinco pertenecen al período pascual; y dos de ellas, bien separadas, por cierto, entre sí por la de los 500 hermanos (seguramente en Galilea) y por la de Santiago, se hicieron a los Apóstoles. La primera, después de la de Cefa, es sin duda la de la tarde de la Resurrección en Jerusalén, narrada por Lc. 24, 33-44, y Ioh. 20, 19-24; obsérvese el mismo enlace entre la aparición a Simón Pedro y aquella otra a los Once, junto con la expresión idéntica ὤφθη en Lc. 24, 33-36: Καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ

(261) Coincide en estas apreciaciones L. Brun, de quien hemos tomado alguna de nuestras expresiones en el texto. "Bei Paulus ist deutlich, dass während eines längeren Zeitraums Erscheinungen des Auferstandenen stattgefunden haben. Als letzte scheint er die ihm selbst zuteil gewordene zu zählen 1 Kr 15, 8. Aber als Belege oder Beispiele führt er ausser den drei Einzelerscheinungen vor Petrus, Jakobus und ihm selbst sowie der rätselhaften, sonst nicht bezeugtem Erscheinung vor den 500 Brüdern nur die Erscheinungen vor den Zwölfen, bezw. allen Aposteln an, die einerseits der Petruserscheinung, andererseits der Jakobuserscheinung angereiht werden... Es gibt hier auch keine absolute Chronologie, sondern nur eine relative, die durch das wiederholte εἶτα, ἔπειτα zum Ausdruck kommt", *Die Auferstehung Crhisti*, pp. 84-85.

ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ Κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου. ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς. La segunda a todos los apóstoles juntos, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν (recuérdese que la tarde de la Resurrección no estaba presente, cuando vino Jesús, Tomás, uno de los Doce, Ioh. 20, 23) creen fundadamente los autores alude a la Ascensión, por el puesto mismo que ocupa en la serie de las apariciones, después de todas las demás y antes de la aparición a Saulo, camino de Damasco ([266]). Los términos mismos empleados por él, al soldar ese último anillo de la cadena con los anteriores, sugieren se trata ahí de una aparición fuera de la serie ordinaria de las apariciones: ἔσχατον δὲ = *y por fin*, no εἶτα o ἔπειτα como hasta ahora; y aún añade: ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι = *como a un nacido de aborto*, con quien no se siguieron las leyes del tiempo normal para esas manifestaciones de Jesús resucitado; por eso también es el último de los Apóstoles y testigos de Cristo ([267]).

---

(266) Como escribe Godet: "Enfin Paul mentionne, comme la cinquième, une apparition à tous les apôtres (τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν). C'est évidemment celle de l'Ascension, et il me paraît probable que l'épithète *tous* fait allusion à la présence de Thomas, qui ne manquait plus dans cette réunion finale. L'apôtre ne dit pas où elle eut lieu; mais le récit de Luc peut difficilement nous laisser dans le doute sur ce point", *Introduction au Nouveau Testament*, II, Neuchâtel (1904) 562. Y en su comentario a S. Lucas: "Placée à la suite de toute la série des apparitions précédentes (parmi lesquelles celle aux 500), et immédiatement avant celle qui a décidé de sa propre conversion, cette apparition ne peut être que celle de l'ascension, telle que la raconte Luc", *L'Évangile de Saint Luc*, II, Paris-Neuchâtel (1872) 463.

(267) Ahí no cabe otra evasiva que identificar la Resurrección con la Ascensión, haciendo de ésta, no ya el término, sino el principio de las apariciones de Jesús resucitado y sentado a la diestra del Padre. Pero esa evasiva es pobre y va contra las fuentes inmediatas de la tradición primera, como veremos más de propósito en la segunda parte de esta obra. Ernesto von Dobschütz protesta, con todo, contra la idea contraria: "Wir müssen uns von der Vorstellung trennen, als hätten die Erscheinungen des Auferstandenen einen deutlichen Abschluss gefunden in einem Übergang zu anderer himmlischer Daseinsart, der dann auch eine andere Art von Christophanien bei Paulus entsprechen hätte", *Ostern und Pfingsten*, Leipzig (1903) 32. Las razones presentadas por él de ese cambio radical de con-

Como ha dicho A. Clark, es muy de notarse que el relato de la Ascensión a los 40 días en Act. 1, 3-15, coincide con el que nos dió S. Pablo en I Cor. 15, 5-7: los 40 días darían espacio suficiente para todas esas apariciones, algunas de ellas, como la de los 500 hermanos y de Santiago, sólo conocidas por esa fuente. Y hasta le parece probable que el autor de los Hechos recibiera esta información del período de los 40 días de apariciones del Resucitado de labios de S. Pablo (268).

No hay duda de que S. Lucas seguía, no sólo en su segundo libro, sino también en el primero, la misma tradición de su maestro Pablo (recuérdese que sólo ellos mencionan la aparición a Simón Pedro, como antes observamos); mas parece imposible que, dadas sus relaciones con el apóstol y las iglesias de Grecia, desconociera la Carta primera a los Corintios, en la que se suponía un tiempo bastante considerable para las apariciones del Resucitado (269).

---

cepción, son dos. 1.ª, el dato de los 40 días está relegado a solo Act. 1, 3, los Evangelios nada saben de ellos, y S. Lucas mismo no tiene interpretación posible, si no es poniendo la Ascensión el día mismo primero de la Resurrección de Cristo; 2.ª, la serie misma que presenta aquí S. Pablo, no tiene interrupción ninguna hasta la aparición de Saulo camino de Damasco, "vor allem aber kommt Paulus in Betracht, dessen ὤφθη I Kor. 15 in unterbrochener Folge von der Petruserscheinung bis zu der Damaskusoffenbarung geht", *ibid.* p. 32. Estamos viendo cuánto vale la razón primera; y, desde luego, Lc. 24, 44-53, como Mc. 16, 19, y Ioh. 20, 17-19, están bien lejos de identificar la Ascensión con la Resurrección de Cristo, aun suponiendo que aquélla tuviera lugar en esos pasajes la tarde primera de la Pascua, como supone von Dobschütz. Tampoco hace fuerza el que S. Pablo mencione aquí una en pos de otra, sin interrupción alguna, esas seis apariciones: trataba de presentar ahí las pruebas de la verdad de la Resurrección de Cristo, y no es extraño añadiera, como término de la serie de apariciones, la suya propia; aun así, se indica suficientemente que no viene en la misma línea de las demás mediante el enlace excepcional ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι.

(268) "It is to be noted that, though the account in Acts cannot be reconciled with that in Lk., it agrees, curiously enough, with that given by Paul in I Cor. XV, 5-7, where a number of appearances, otherwise unrecorded, are mentioned, including one to 500 brethren at one. The forty days of Acts, 1, 3 would give sufficient time for such appearances. It seems probable that the writer of Acts received his account of the forty days interval from Paul", A. CLARK, *The Acts of the Apostles*, Oxford (1933) 408.

(269) Escribe bien a este propósito el mismo Godet, *L'Évangile de Saint Luc*², II, pp. 450-451.

c) En San Mateo y en San Marcos

Y lo que ocurre con el libro de los Hechos y la literatura de S. Pablo, se repite en los evangelios de S. Mateo, S. Marcos y S. Juan: no es difícil dar en ellos, como ha dicho Loisy, con los 40 días, y, desde luego, no tienen explicación posible sus relatos de las apariciones fuera de la tradición expresada por S. Lucas en Act. 1, 3.

El de S. Mateo se limita a un doble cuadro dentro de los métodos generales de selección que en esta parte de sus relatos han seguido especialmente los evangelistas: el primero, localizado la mañana de la Resurrección en Jerusalén, nos presenta al Señor apareciéndose a las piadosas mujeres a su vuelta del sepulcro, Mt. 28, 9-11; el segundo, de grande solemnidad, nos traslada a la montaña de Galilea, Mt. 28, 16, para cerrar el relato con una grandiosa escena de la soberanía y realeza mesiánica de Cristo, muy dentro del fin y carácter del primer evangelio. Claro que esa aparición de la montaña de Galilea no se desarrolla la tarde de la Resurrección, ni cabe confundirla con ninguna de las apariciones de la Judea, narradas por S. Lucas, S. Marcos y S. Juan; y su misma localización dentro de la provincia de la Galilea nos acerca ya a la aparición del lago de Tiberíades, Ioh. 21, 1-24, bien avanzado ya, sin duda, el período pascual.

Tampoco S. Marcos tiene explicación razonable, si no es partiendo de la misma concepción de los 40 días. Nótese, en efecto, cómo se cierra la escena de las piadosas mujeres junto al sepulcro con la visión del ángel, que les anuncia la Resurrección con las próximas apariciones del Señor en Galilea, ciertamente no el día mismo primero de la Pascua, dada la distancia misma a recorrer de tres o cuatro jornadas, Mc. 16, 7-9.

Por lo que hace al apéndice final del evangelio, Mc. 16, 9-20, el relato nos vuelve, en una primera aparición a María de Mágdala, más bien indicada que narrada, a la mañana de la Resurrección junto al sepulcro, Mc. 16, 9-12; para pasarnos luego mediante una transición μετὰ ταῦτα, desconocida de S. Marcos, como frecuente en S. Lucas (5 veces en el evangelio, y 4 en los Hechos) y en S. Juan (hasta 12 veces),

a una segunda aparición, la del camino de Emaús, Mc. 16, 12-14, que parece un resumen de Lc. 24, 13-35; y dejamos, finalmente, ante un último cuadro formado de una o varias apariciones, que se cierra con la Ascensión de Jesús a los cielos y la evangelización universal. P. W. Schmiedel, con otros, ha querido ver ahí una cronología de la Ascensión, coincidente con Lc. 24, 44-53, la tarde primera de la Pascua y en abierta contradicción con la cronología, según él legendaria, de Act. 1, 3; y puesto a buscar contradicciones, señala la nueva localización del misterio en una casa particular de Jerusalén (270).

Pero esa apreciación de los métodos literarios aquí empleados se pasa de simplista: como advierte el P. Lagrange, en esa página más que en ninguna otra, debemos hacernos cargo de la intención del autor, si queremos interpretarla; no es su designio presentarnos en sus circunstancias particulares las apariciones del Resucitado, y por lo mismo se desentiende de toda indicación de lugar y de tiempo. Concluir de ese cuadro que su autor colocaba la Ascensión la tarde misma de la Pascua y en una casa particular de Jerusalén, sería olvidar el carácter de este final de S. Marcos, que no quiere ser otra cosa que un resumen esquemático de algunas de esas apariciones (271).

El mismo adverbio de tiempo ὕστερον, de sentido bastante indeterminado en el contexto, ha dado pie a las interpretaciones más extremas, desde una aparición la tarde primera de la Pascua, hasta la Ascensión a los 40 días (272).

---

(270) P. W. Schmiedel, *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB, IV, cols. 4051-4052.

(271) "C'est en cet endroit surtout qu'il faut tenir compte de l'intention de l'auteur. Son dessein n'est pas de décrire les apparitions dans leurs circonstances particulières. Il n'indique ni le lieu, ni le temps. Il a peut-être en vue une apparition spéciale, celle qui eut lieu le soir même de la résurrection... Conclure de ce tableau que l'auteur plaçait l'Ascension au soir même de Pâques, ce serait oublier le caractère de cette finale qui n'est qu'un résumé schématique", Lagrange, *Evangile selon Saint Marc*[4], Paris (1929) 451.

(272) Así escribe ya S. Beda: "Novissimum quippe illud est, quod Dominum apostoli in terra viderunt, quando ascendit in caelum, quod factum est quadragesimo die post eius resurrectionem", *In Marci Evangelium Expositio* (PL, XCII, 299).

S. Agustín presenta ya casi todos los elementos de solución para la exégesis del pasaje en su *De cons. evang.*, III, 25, 76-78: según él, no cabe definir con certeza si desde el principio hasta el fin se trata del cuadro de la Ascensión, o si más bien se describe en la primera parte de Mc. 16, 14-18, la aparición última del domingo mismo primero, intercalándose en ese caso entre los versículos 18 y 19 los 40 días de Act. 1, 3. Favorece, según el santo Doctor, a la primera de estas dos interpretaciones: a) el adverbio de enlace entre el relato anterior y el que sigue, *novissime*, que parece indicar la última aparición de toda la serie ([273]); b) el hecho de hallarse *los Once* presentes a la escena, pues la tarde primera de la Pascua estaba ausente Tomás, llamado Dídimo, Ioh. 20, 24 ([274]), a no ser que se tome, añade previniendo la objeción, ese término de *los Once* como término oficial del Colegio Apostólico ([275]); c) el enlace mismo inmediato de la Ascensión con el cuadro precedente, Mc. 16, 19: "Y después de haberles hablado, fué recibido el Señor en el cielo", parece indicar bastante claro se trata, en el contexto, del último de los 40 días que duraron las apariciones; aunque tampoco obliga

---

(273) "Nisi moveret quod ibi ait: *Novissime recumbentibus illis undecim apparuit... novissime,* quasi ultra iam non eis apparuerit... *novissimum* quippe illud est, quo Dominum apostoli in terra viderunt, quando ascendit in caelum, quod factum est quadragesimo die post eius resurrectionem", S. AUGUSTINUS, *De cons. evang.* III, 25, 75 (PL, XXXIV, 1209; CSEL, XLIII, 377-378).

(274) "Sed hoc rursus movet, quomodo discumbentibus undecim dicit apparuisse Marcus, si illud tempus est diei domini iam noctis initio, quod Lucas Iohannesque meminerunt. Aperte quippe Iohannes dicit non cum eis tunc fuisse apostolum Thomam, quem credimus exisse inde, antequam Dominus ad eos intraret, posteaquam illi duo redeuntes de castello cum ipsis undecim conlocuti sunt, sicut apud Lucam invenitur. Sed Lucas in sua narratione dat locum, quo possit intellegi, dum haec loquerentur, prius inde exisse Thomam et postea Dominum intrasse. Marcus autem, qui dicit: *novissime recumbentibus illis undecim apparuit*, etiam Thomam illic fuisse cogit fateri", AUGUSTINUS, *De cons. evang.* III, 25, 76 (PL, XXXIV, 1209; CSEL, XCIII, 379).

(275) "Nisi forte quamvis uno absente undecim tamen voluit appellare, quia eadem tunc apostolica societas hoc numero nuncupabatur, antequam Matthias in locum Iudae subrogaretur; aut si hoc durum est sic accipere, illud ergo accipiamus, post multas demonstrationes eius, quibus per dies quadraginta discipulis praesentátus est, eum etiam novissime recumbentibus illis undecim apparuisse, id est ipso quadragesimo die", *ibid.* III, 25, 76 (PL, XXXIV, 1210; CSEL, XLIII, 379-380).

a ello, porque, como él advierte, no se lee ahí: "y después que les hubo hablado esto", sino: "y después que les hubo hablado", pudiendo referirse el escritor a todas las conversaciones e instrucciones tenidas por Jesús durante los 40 días (276).

Favorece, en cambio, la primera interpretación el detalle de la reprensión de la incredulidad de los discípulos, reprensión que no parece pudo tener lugar a los 40 días, como sí, en cambio, la tarde de la Pascua (277).

Aunque con notables fluctuaciones, según le arrastra la corriente de las ideas en el estudio de los diversos aspectos literarios del problema, S. Agustín parece decidirse, en la interpretación del "novissime recumbentibus illis *undecim*",

---

(276) "Cum ergo dicit: *Et Dominus quidem, postquam locutus est eis, adsumptus est in caelum*, satis videtur ostendere novissimum cum illis in terra hunc eum habuisse sermonem, quamvis non omni modo ad id coarctare videatur. Non enim ait: *postquam haec locutus est eis*, sed: *postquam locutus est eis*, unde admittit, si necessitas cogeret, non istam fuisse novissimam locutionem nec istum fuisse novissimum diem, quo eis in terra praesens fuit, sed ad omnia quae cum eis omnibus illis diebus locutus est posse pertinere quod dictum est", *ibid.* III, XXV, 77 (PL, XXXIV, 1210; CSEL, XLIII, 381).

(277) "Deinde quod dicit idem Marcus, exprobrans illis *incredulitatem illorum et duritiam cordis, quia his qui viderant eum resurrexisse non crediderant*... nam ita contexit narrationem idem Marcus, commemorasset breviter de duobus illis, quibus apparuit in villam euntibus, quod nuntiassent ceteris nec illis creditum esset... Quomodo ergo novissime?... numquidnam tunc exprobraturus erat, quod non credidissent eis qui eum viderant resurrexisse, quando iam et ipsi post resurrectionem totiens eum viderant, et maxime ipso die resurrectionis eius, id est, una sabbati iam circa noctem, sicut Lucas Iohannesque commemorant?", *ibid.* III, 25, 75 (PL, XXXIV, 1209; CSEL, XLIII, 377-378). Pero luego da la segunda interpretación contraria: "Illud ergo accipiamus, post multas demonstrationes eius, quibus per dies quadraginta discipulis praesentatus est, eum etiam novissime recumbentibus illis undecim apparuisse, id est, ipso quadragesimo die, et quoniam iam erat ab eis ascensurus in caelum, hoc eis illo die maxime exprobrare voluisse, quia his qui viderant eum resurrexisse non crediderant, antequam ipsi eum viderent, cum utique post ascensionem suam praedicantibus illis evangelium etiam gentes quod non viderunt fuerant crediturae. Post illam quippe exprobrationem secutus ait idem Marcus: *Et dixit eis: euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae; qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.* Hoc ergo praedicaturi, quoniam qui non crediderit condemnabitur, cum id utique non crediderit quod non vidit, nonne ipsi primitus fuerant obiurgandi, quod antequam dominum vidissent, non crediderunt eis quibus prius apparuisset?", *ibid.* III, 25, 76 (PL, XXXIV, 1210; CSEL, XLIII, 379-380).

por la última de las apariciones de Jesús, o la Ascensión, a los 40 días (278).

Sin negar su probabilidad a esa solución ni a la contraria, que dentro de ese mismo pasaje parece dibujar a veces como definitiva S. Agustín (279), señalaríamos una vía media, en la que se hermanaran ambas soluciones extremas. Creemos que ni el cuadro es exclusivo de la aparición de la tarde primera de la Pascua, ni de la Ascensión a los 40 días; se trata más bien de métodos literarios por cuadros superpuestos, o por escenas y enseñanzas fundidas en un cuadro-resumen de las relaciones de Jesús con sus Apóstoles durante ese período de los 40 días. Tal vez presenta el autor una escena concreta, la de la tarde de la Resurrección, la de la montaña de Galilea (280), la de la Ascensión a los 40 días, o tal vez mejor las tres juntas; con todo, cualquiera de ellas le basta para caracterizar la actitud que guardaron en un principio los Once ante el testimonio de los primeros testigos de la Resu-

---

(278) "Sed ea quae supra diximus magis suadent hunc novissimum diem fuisse, quam ut intellegantur undecim, qui Thoma absente decem fuerunt; ideo post hanc locutionem quam Marcus commemorat, adjunctis etiam consequenter illis verbis, vel discipulorum vel ipsius, quae commemorantur in Actibus Apostolorum (Act. 1, 4-8), credendum est assumptum Dominum in caelum, quadragesimo scilicet die post diem resurrectionis eius", *De cons. evang.* III, 25, 77 (PL, XXXIV, 1210; CSEL, XLIII, 381).

(279) "Remanet igitur, ut intellegamus eundem diem resurrectionis eius, id est, unam sabbati, quando eum post diluculum vidit Maria et aliae cum illa mulieres, quando etiam Petrus, quando et illi duo, quorum unus erat Cleophas, quos videtur etiam idem Marcus commemorare, quando iam circa noctem illi undecim (praeter Thomam) et qui cum eis erant, quando eis et isti quod viderant narraverunt, nunc etiam Marcum more suo breviter commemorare voluisse; et ideo dixisse, *novissime,* quia ipso die hoc novissimum fuit, iam incipiente nocturno tempore, posteaquam illi de castello, ubi eum in fractione panis agnoverant, redierunt in Jerusalem, et invenerunt, sicut dicit Lucas, illos undecim, et eos qui cum illis erant, iam colloquentes de resurrectione Domini, et quod visus fuerit Petro: quibus et ipsi narraverunt quod in via gestum erat, et quomodo eum cognoverint in fractione panis. Sed erant ibi utique non credentes: unde verum est quod Marcus dicit, *Nec illis crediderunt.* His ergo iam, sicut Marcus dicit, discumbentibus, et adhuc inde, sicut Lucas dicit, loquentibus, stetit in medio eorum Dominus", *ibid.* III, 25, 75 (PL, XXXIV, 1209; CSEL, XLIII, 378-379).

(280) Como observa bien el P. Lagrange: "On dirait que nous sommes ici transportés en Galilée; du moins les paroles de Jésus se rapprochent beaucoup de celles qu'il prononce dans Mt. XXVIII, 19, en Galilée. On a déjà signalé cet extrême raccourci, qui est si peu dans la manière de Mc.", *Évangile selon Saint Marc*[4], Paris (1929) 452.

rrección de su Maestro, Mc. 16, 14; pasar luego, mediante una fórmula cronológicamente indeterminada y vaga, καὶ εἶπεν αὐτοῖς (281), al tema de la misión que les fué ya confiada desde la tarde primera de la Pascua (Ioh. 20, 21), aunque su promulgación solemne se reservara para la aparición posterior de la montaña de Galilea (Mt. 28, 16-20) y se repitiera todavía como testamento último del Señor a los Once el día de la Ascensión (Lc. 24, 47-50; Act. 1, 4-9); y cerrar, finalmente, el cuadro con la glorificación de Jesús en el cielo a la diestra del Padre y la consiguiente evangelización universal de las almas por medio de la predicación apostólica. Dice muy bien el P. Lagrange, con el P. Knabenbauer, que, dándosenos ahí muy abreviado el relato, no es preciso aplicar las palabras del versículo 15 a la aparición anterior del versículo 14, como tampoco es necesario suponer que no haya mediado espacio alguno de tiempo entre los versículos 19 y 20. Es reconocer, en otras palabras, que nuestro autor se sale de los procedimientos ordinarios, para trazar un cuadro que resuma en una escena toda la vida del Resucitado en sus relaciones con los Apóstoles (282). Coincidiendo con estos mismos puntos de vista, cree Levesque que en ese cuadro final de S. Marcos se evocan sucesivamente tres escenas: la de la aparición a los Once la tarde primera de la Pascua, la de la montaña de Galilea y la de la Ascensión; y advierte que la expresión final: ὁ μὲν οὖν Κύριος μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, usada por el autor como enlace de la última escena con las dos primeras, comprende en su generalidad todas las instrucciones del Señor a sus discípulos durante el período de los 40 días (283).

(281) Recuérdese nuestro estudio anterior de la fórmula paralela εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς, en un pasaje también paralelo de Lc. 24, 44; la fórmula καὶ εἶπεν αὐτοῖς ocurre en sentido cronológicamente no menos impreciso en Lc. 24, 45.

(282) "Knabenbauer dit très bien que la narration étant très raccourcie, il n'est pas nécessaire d'appliquer les paroles du v. 15 à l'apparition du v. 14, pas plus que de supposer qu'il n'y a pas d'intervalle entre les vv. 19 et 20. C'est reconnaître que l'auteur s'affranchit des procédés ordinaires de l'histoire pour tracer un tableau qui résume en une seule scène toute la vie du Christ ressuscité avec ses Apôtres", *Évangile selon Saint Marc*[4], Paris (1929) 451.

(283) E. LEVESQUE, *Nos Quatre Évangiles*[3], Paris (1923) 195-196. Nótese en

Es verdad que S. Agustín no formula en estos términos su solución; pero los elementos, si no todos, sí casi todos, están ya dados por él en su página *De cons. evang.* III, 25, 75-78 (284).

d) En el evangelista San Juan

Y la concepción de los dos primeros evangelistas se extiende igualmente al cuarto: también S. Juan supone en sus relatos de las apariciones en Judea y Galilea un período de tiempo que pasa, con mucho, la tarde primera de la Pascua. Se ha repetido con frecuencia que S. Juan concibe la Ascensión entre la mañana y la tarde del día primero, apoyándose para ello en las palabras del Señor a la Magdalena aquella misma mañana, Ioh. 20, 17: Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα. πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ Θεόν μου καὶ Θεὸν

---

especial su última afirmación: "Ce fait (l'Ascension) est relié à tout ce qui précède par un terme très général: μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, *après les entretiens qu'il eut avec eux*. Cette expression comprend dans sa généralité toutes les instructions données par le Christ à ses disciples pendant ses diverses apparitions", *ibid.* p. 197.

(284) Recuérdese lo que dice sobre la separación posible entre los versículos 18 y 19 de ese capítulo, de suerte que Mc. 16, 13-19, sea un resumen de todo lo que habló con sus Apóstoles durante los 40 días: "Quamvis non omnimodo ad id coarctare videatur. Non enim ait: *postquam haec locutus* est eis; sed, *postquam locutus est eis:* unde admittit, si necessitas cogeret, non istam fuisse novissimam locutionem, nec istum fuisse novissimum diem quo eis in terra praesens fuit, sed ad omnia quae cum eis omnibus illis diebus locutus est, posse pertinere quod dictum est, *postquam locutus est eis, assumptus est in caelum*", *De cons. evang.* III, 25, 77 (PL, XXXIV, 1210; CSEL, XLIII, 381). Y generalizando los métodos literarios de los evangelistas, especialmente de S. Marcos, en estos mismos relatos de las apariciones: "Adsuescamus advertere evangelistarum morem ita praetermittentium quae non commemorant et coniungentium quae commemorant, ut eis, qui usum in hac consideratione non habent, non aliunde maxime error oriatur, quo putent eos non sibi congruere", *ibid.* III, 25, 73 (PL, XXXIV, 1207; CSEL, XLIII, 374). Y sobre el caso paralelo de Lc. 24, 50, en el mismo contexto: "Post haec Lucas quae gesta sunt omnia praetermittit, nec omnino commemorat, nisi quando Jesus ascendit in caelum: atque id tamen ita coniungit, quasi hoc sequatur haec verba quae dixit, cum hoc gestum sit una sabbatorum, quo die Dominus resurrexit; illud autem quadragesimo die, sicut idem ipse Lucas in Apostolorum Actibus narrat", *ibid.* III, 25, 74 (PL, XXXIV, 1208; CSEL, XLIII, 376).

ὑμῶν. He ahí, se ha dicho, la Ascensión el día primero de la Pascua como en Lc. 24, 44-53: no dice Jesús "subiré", en futuro, sino en presente, "subo" (285). Más, de las palabras que inmediatamente le preceden: μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα, relacionadas con otras del Señor en la aparición de la tarde del mismo día primero en Lc. 24, 39: ψηλαφήσατέ με, se quiere deducir que en ese intermedio debió de tener lugar la Ascensión según el discípulo amado (286). Dentro de esa misma concepción, explica W. Bauer las palabras dirigidas a Tomás a los ocho días, Ioh. 20, 27: "Mete aquí tu dedo y mira mis manos, y trae tu mano y métela en mi costado" (287).

Y hasta habla P. W. Schmiedel de esa característica propia de los relatos de S. Juan, que conciben a Jesús continuando sus apariciones desde el cielo después de su Ascensión allá el día primero de la Pascua (288).

Pero es bien frágil todo ese raciocinio: la realidad es que nos hallamos ante un caso corriente de construcción en presente en el sentido de un futuro próximo, como afirman, entre otros, Blass-Debrunner (289), P. Joüon (290) y U. Holzmeis-

---

(285) Como escribe Kinkel: "Nicht das Futurum steht..., sondern das Präsens, das schlichteste Präsens", citado por Holzmeister, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 55.

(286) El raciocinio es del mismo autor: "Morgens verbietet Christus, ihn zu berühren, weil er noch nicht aufgefahren sei, nachmittags erlaubt und gebietet er es... Der Schluss ist der einfachste: zwischen Morgen und Nachmittag muss jener Grund des Nichtberührens weggefallen, also die Himmelfahrt geschehen sein", citado asimismo por Holzmeister, *art. cit.* p. 55.

(287) *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, Tübingen (1909) 277.

(288) "The Fourth Gospel is distinguished from *Lk.*, *Barn.* und *Mk.* 16, 9-20, by this, that it represents Jesus as still continuing to appear on earth after he has ascended", *Resurrection- and Ascension-Narratives*. EB, IV, col. 4060.

(289) *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[6], pp. 183-184.

(290) "Jean 20, 17: ἀναβαίνω: présent pour un futur prochain", *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris (1930) 391. Cree sorprender el P. Joüon una influencia del arameo, que emplea con frecuencia el participio en vez del futuro, cuando se trata, sobre todo, de un futuro representado como próximo, *ibid.* p. 153. Para el caso particular de εἰμί y de ἔχω véase su estudio *Le Présent de* εἰμί *et de* ἔχω *pour la sphère de Futur*, *Recherches de Science Religieuse*, XVII (1927) 214-215.

ter ([291]), construcción, por otra parte, no rara en la literatura del N. T., sobre todo en S. Juan, como tampoco en la literatura helenística contemporánea ([292]).

Es más frágil todavía la interpretación que se quiere dar a la frase: μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου. El sentido no es ahí simplemente: "no me toques", sino: "cesa, basta ya de tocarme", como observan Holzmeister ([293]) y Blass-Debrunner ([294]). Y si no se ha de violentar el texto, añade el P. Joüon, la oposición está aquí entre μή μου ἅπτου y πορεύου δέ, según lo indica ya la misma partícula δέ. ¿Por qué María Magdalena debe separarse de los pies de Jesús? Muy sencillo: porque debe ir a llevar el mensaje a sus discípulos. No es que, antes de subir al Padre, tenga dificultad en ser tocado el Señor, y después de subir a El no la tenga, como se ha venido diciendo. La con-

---

(291) "Das Präsens ἀναβαίνω kann auch von einer bald bevorstehenden Handlung gebraucht werden", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 59. Y en nota añade los casos en que ocurre la misma construcción en S. Juan: "Man beachte die vielen Fälle, in denen bei Johannes eine Präsensform im Sinne eines Futurum steht: 5, 25 ἔρχεται ὥρα (der Totenerweckung) καὶ νῦν ἐστιν; 4, 35 ὁ θερισμὸς ἔρχεται obwohl es noch vier Monate dauert; 8, 21 (zweimal) und 14, 28 ἐγὼ ὑπάγω; 14, 3 ἐγὼ ἔρχομαι; 14, 19 folgen auf ἔτι μικρόν drei Präsensformen und ein Futurum, ähnlich 16, 16 ein Präsens und ein Futurum", *ibid.* p. 59, nota 2.

(292) Sobre ese uso del presente en el sentido de un futuro próximo dentro de la literatura helenística, escribe Giovanni Bonaccorsi: "Quest'uso del presente, ch'è il contrapposto del presente storico, non è sconosciuto alla grecità classica nel linguaggio profetico (cfr. Her. 7, 140 sg.), e più frequente si fa poi negli scrittori ellenistici, amanti come sono di quanto serve a dar maggior vivacità all'espresione. Cfr. HERMAS, *Sim.* IX, 11, 1: μενεῖς μεθ' ἡμῶν ὧδε ἕως ἔρχεται, al., *P. Par.* 47 [WITKOWSKI[2] 48], 19 (c. 153 av. C.) ὁ στρατηγὸς ἀναβαί[νει] αὔριον εἰς τὸ Σαραπιῆν, *P. Tebt.* II, 416, 8 (III sec. d. C.) μὴ οὖν ἀκούσῃς ἀνθρώπων ὅτι μέλλω μένιν (sic) ἐνθάδε· ἐν τ[ά]χι (sic) παραγείνομε (sic) πρ[ὸ]ς σὲ εἰς τὴν χώραν, ecc.", *Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria*, I, Torino (1933) 268.

(293) "Die Worte μή μου ἅπτου 20, 17 sind nicht mit *noli me tangere* zu übersetzen, sondern sie verbieten die Fortsetzung der begonnenen Handlung *lass ab mich zu berühren, lass mich los.* Dies begründet Christus damit, dass die fromme Frau noch weitere Gelegenheit zu solchen Huldigungen findem soll, da die Himmelfahrt noch nicht erfolgt ist", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 59.

(294) "Etwas schon Bestehendes soll fortdauern (beim Verbot: soll aufhören)··· Ioh. 20, 17: μή μου ἅπτου, (was also schon geschehen oder versucht ist)", *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[6], p. 189.

fusión ha venido aquí, advierte el mismo autor, de haber colocado equivocadamente sobre el mismo plano que lo restante del texto, la aplicación parentética: οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου, y aun de suponerla causa de la prohibición misma: μή μου ἅπτου, cuando en realidad sólo indirectamente la motiva (295).

Completaríamos, con todo, ese aspecto acusado tal vez demasiado unilateralmente por el ilustre filólogo, con la exégesis tradicional, que ve en esas palabras un cambio de relaciones entre el Cristo glorioso y los suyos desde los días de S. Agustín (296) y S. Crisóstomo (297): con pequeñas diferencias y modalidades, es, en efecto, la interpretación más corriente aun hoy día entre los autores, tanto católicos, Schanz, Tillmann, Lagrange, Lebreton, Prat, como anglicanos y protestantes, Westcott, Zahn (298). El defecto de algunos de ellos

---

(295) Joüon, *L'Evangile de N. S Jésus-Christ*, pp. 591-592 Cf. *Notes Philologiques sur les Evangiles*, Jean 20, 17. *Recherches de Science Religieuse* XVIII (1928) 501-502.

(296) La página de S Agustin es rica en contenido aun para aigunos aspectos modernos desorientados en la solución del probiema: "Quid est ergo, *Noli me tangere?* Et tanquam huius prohibitionis causa quaereretur, adiunxit: *nondum enim ascendi ad Patrem meum*. Quid est hoc? Si stans in terra non tangitur, sedens in caelo quomodo ab hominibus tangeretur? Qui certe antequam ascenderet, discipulis se tangendum obtulit dicens, sicut Lucas evangelista testatur; *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc. 26, 39): vel quando dixit discipulo Thomae: *infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum*. Quis autem tam sit absurdus, ut dicat eum a discipulis quidem antequam ad Patrem ascendisset, voluisse se tangi; a mulieribus autem noluisse, nisi cum ascendisset ad Patrem? Sed nec sic, qui vellet, desipere sineretur. Leguntur enim etiam feminae post resurrectionem antequam ad Patrem ascenderet, tetigisse Jesum, in quibus erat etiam ipsa Maria Magdalene, narrante Matthaeo 28, 9, quod occurrerit illis Jesus dicens: *Avete. Illae accesserunt*, inquit, *et tenuerunt pedes eius et adoraverunt eum*. Hoc a Ioanne praetermissum est, sed a Matthaeo verum dictum. Restat ergo ut aliquod in his verbis lateat sacramentum; quod sive inveniamus, sive invenire minime valeamus, inesse tamen nullo modo dubitare debemus. *Noli me tangere:* id est, Noli in me sic credere, quemadmodum adhuc sapis; noli tuum sensum huc usque pertendeıe quod pro te factus sum, nec transire ad illud per quod facta es. Quomodo enim non carnaliter adhuc in eum credebat, quem sicut hominem flebat? *Nondum enim ascendi*, inquit, *ad Patrem meum:* ibi me tanges, quando me credideris Patri non imparem Deum". Augustinus, *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXI*, 3 (PL, XXXV, 1957).

(297) S. Crisóstomo, *Homilia LXXXV sobre S. Juan*, 2 (PG, LIX, 469).

(298) Como escribe el P. Lagrange: "Schanz, Zahn, Tilimann, Westcott

ha estado en poner una separación que no existe entre las dos partes del versículo: "Basta de tocarme, porque no he subido aún al Padre. Ve y di a mis hermanos: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios" ([299]). El P. Joüon señaló bien ese defecto de interpretación, llamando la atención sobre la oposición que establecía dentro de la frase la partícula δέ: μή ἅπτου... πορεύου δέ. Sobre la misma oposición vuelve el P. Lagrange, y con él también el P. Prat; pero haciendo que la fuerza de la partícula recaiga más bien sobre ἀναβαίνω. El sentido, pues, sería, según el P. Lagrange: "No insistas en tocarme, pues si bien no he subido aún a mi Padre, no tardaré mucho en hacerlo, cosa que dirás a mis hermanos, a fin de que estén mejor preparados de lo que tú estabas para comprender de qué clase es mi presencia. María no ha tocado seguramente a Jesús para asegurarse del hecho de su Resurrección: esa sangre fría no es compatible con el ardor de su amor, que la ha puesto como fuera de sí. Al ver a su Maestro, cree haberlo recobrado tal cual lo conoció durante su vida mortal: es verdad que no ha subido al Padre, pero está en camino, ya no es el mismo de antes, está ya glorificado" ([300]). A pesar del cambio de construcción, y de la incorrección literaria que envuelve, los dos incisos: οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα... ἀναβαίνω, darían razón de la prohibición de Cristo: μή μου ἅπτου, opina también el P. Prat; y las palabras intermedias: "ve y di a mis hermanos", no serían más que un paréntesis en el caso ([301]).

---

ont très bien conçu le sens général. Désormais le temps n'est plus au commerce familier d'autrefois: Jésus est entré dans une vie spirituelle qui n'est plus la reprise des anciens rapports, mais plutôt une préparation à la séparation définitive", *Évangile selon Saint Jean,* Paris (1925) 512. De manera parecida se expresa el P. Prat, *Jésus-Christ,* II, pp. 435-436.

(299) Lo nota el P. Lagrange: "Les auteurs cités coupent le v. en deux comme si la première partie avait un sens complet. Westcott en conclut même à une sorte d'ascension progressive, qui n'a aucun appui dans le texte. Avec cette coupure nous ne pouvons sortir du dilemme posé au début", *ob. cit.* p. 512. Lo mismo observa Prat: "Mais Westcott a tort d'arrêter le sens après: Je ne suis pas encore monté vers mon Père. Comme Zahn le fait justement remarquer, le sens est incomplet si l'on n'ajoute la suite: Je vais y monter", *ob. cit.,* II, p. 436.

(300) LAGRANGE, *ob. cit.* p. 512.

(301) PRAT, *ob. cit.* II, p. 436.

Ambas interpretaciones exponen aspectos reales y verdaderos del texto, y si ninguna llega a agotar el sentido profundo y siempre misterioso de esas palabras, al menos nos introducen derechamente en él (302). La primera sacrifica tal vez la profundidad en aras de una mayor sencillez y trasparencia, como la segunda sacrifica tal vez la trasparencia en aras de una mayor profundidad (303); y si ésta debilita la fuerza de las palabras πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς, hasta reducirlas a la categoría de un simple paréntesis en el contexto, aquélla hace pasar, a su vez, a segundo plano y a la categoría también de paréntesis las palabras que les preceden οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου, al menos en la modalidad última de la exégesis del P. Joüon (304); las dos observan bien, por otra parte, la fuerza de la partícula δέ entre los dos miembros que se contraponen dentro de la frase, si bien su posición inmediata junto a πορεύου δέ favorece más bien a la primera que a la segunda de las dos interpretaciones dichas.

Nosotros referiríamos una exégesis que, recogiendo las aguas de esa doble corriente, las fundiera en una, porque, aunque a primera vista parezca lo contrario, en el fondo se completan. María se ha arrojado a los pies del Maestro, para estrechárselos de nuevo y bañárselos con sus lágrimas como en los días de su vida mortal. Iniciado apenas el homenaje, Jesús se retira, apartándola suavemente de sí: "Basta de tocarme, porque aún no he subido a mi Padre; por lo demás, ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios." La vida gloriosa de Cristo no será ya, como comenta

---

(302) Lo reconocía ya S. Agustín, antes de abordar su explicación: "Restat ergo ut aliquid in his verbis lateat sacramentum, quod sive inveniamus, sive invenire minime valeamus, inesse tamen nullo modo dubitare debemus", *In Iohannis Evangelium homilia CXXI*, 3 (PL, XXXV, 1957).

(303) Lo reconoce el mismo P. Prat: "Malgré le changement de construction, qui rend la phrase un peu gauche, les deux incises donnent la raison du γάρ (car je ne suis pas encore monté vers mon Père, *mais* je vais y monter; οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα... ἀναβαίνω)", *Jésus-Christ*, II, p. 436, nota 1.

(304) "Le message donné à Madeleine n'est qu'une parenthèse", como expresamente afirma el P. Lagrange, *Saint Jean*, p. 512. Cf. F. Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 436, nota 1; Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 592.

el P. Lebreton, la misma que hasta ahora entre las muchedumbres de Galilea o entre los discípulos de Jerusalén, aunque tampoco es aún la vida del cielo entre los ángeles y bienaventurados junto al Padre. Por lo demás, tampoco es ésta hora de contemplación dulce y tranquila a los pies del Maestro. María tiene un mensaje que llevar a los Once: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios" ([305]).

Y desde luego quedan eliminadas otras interpretaciones peregrinas, que, como la de Teodoro Korff y Westcott hablan de ascensiones progresivas de Jesús a los cielos ([306]), o de una Ascensión verificada entre la aparición de la mañana a la Magdalena y la de la tarde a los Once en el cenáculo, como prefieren, con otros, P. W. Schmiedel y W. Bauer ([307]), o que

---

(305) LEBRETON, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ,* II, p. 444.

(306) "Die Auffahrt Jesu zum Vater vollzog sich nämlich in drei Stadien. Das erste Stadium war die Aufnahme seiner Seele zu Gott, Lc. 23, 46; das zweite die Erhebung seiner ganzen Person kraft der Auferstehung in die Herrlichkeit und Machtfülle des himmlischen Mittlerthums; das dritte der Eintritt in die volle Aktualität der Sendung und Offenbarung des Geistes. Weil Jesus in das letzte und entscheidende Stadium seines Hingangs zum Vater, wovon sein Wiederkommen im Geiste abhing, noch nicht eingetreten war, konnte er zu der Maria sagen: *Ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater,* um dann fortzufahren: *gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott...*, ein stufenmässiges Geschehen war, das unmittelbar mit dem Tode begann··· der Hingang Jesu zum Vater überhaupt erst am 40. Tage nach seinem Tode eingetreten sei, stehen in vollständigen Widerspruch sowohl mit der paulinischen Auferstehungsidee als auch mit allen neutestamentlichen Stellen, welche für das Zusammenfallen der Auferstehung und himmlischen Erhöhung sprechen", Theodor KORFF, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi,* Halle (1897) 76-78. Sobre la interpretación de Westcott falla bien el P. Lagrange, cuando escribe: "Westcott en conclue même à une sorte d'ascension progressive, qui n'a aucun appui dans le texte", *Saint Jean,* p. 512.

(307) "Jesus hat den Wunsch, von Maria loszukommen, weil es ihn drängt, die Erfüllung dessen zu erleben, was er so oft als Erfolg seines Todes angegeben hatte (7, 33; 13, 1. 3; 14, 4. 28; 16, 5. 17. 28; 17, 13). Er strebt die Erhöhung zum Vater an, die die Vorbedingung für den Empfang des Geistes ist. Erst, wenn er sich so in dessen Besitz gesetzt hat, tritt er mit den seinen in Verbindung. Unterdessen soll Maria ihm als Botin an sie dienen und sich selbst so wenig aufhalten wie ihn", Walter BAUER, *Das Johannesevangelium,* Tübingen (1912) 181. Es justa la crítica del P. Lagrange sobre esta solución de Bauer: "Au premier abord la solution de Bauer parait très littérale et moulée sur le texte: Jésus n'est pas encore monté, mais il va monter, et redescendra pour donnner aux Apôtres l'Esprit-Saint qu'il va aller chercher auprès du Père. Mais est-ce une raison pour que Marie ne le touche pas? Craint-il de n'avoir pas le temps de faire le

para cortar, finalmente, de un golpe con las dificultades, acuden a una lectura distinta, sin base alguna histórica en el texto, como la de Gersdorf, Schulthess, y recientemente el finado arzobispo anglicano J. H. Bernard (308).

De la segunda interpretación, representada en los orígenes de la crítica por la escuela de Tubinga y que ha venido teniendo luego una acogida más o menos favorable y extensa en los círculos protestantes por cierta apariencia de verdad que le daba el dicho del Señor en la última cena, Ioh. 16, 7: "Os conviene que yo me vaya, porque, si no me fuere, no vendrá sobre vosotros el Espíritu consolador; pero si me fuere, yo os le enviaré", observaba ya en sus días Helfer Rieker, con Bernardo Weiss, que, por bien combinada que parezca, no pasa de ser especiosa y falaz esa armonía. Porque en los discursos de la última cena siempre se le presenta al Espíritu consolador como a quien ha de ocupar el puesto de Cristo en las almas de sus discípulos, y por lo mismo, su presencia entraña la ausencia definitiva de Cristo: aquí, en cambio, aparece de nuevo Jesús ocho días después en medio de los suyos, y todavía una vez más aún sobre la ribera del mar de Tiberíades hacia el término de los 40 días (309). La Ascensión misma es un acto que han de contemplar con sus

---

voyage? Et surtout Jo. a-t-il pu concevoir que le retour de Jésus le soir même serait définitif? Ce serait une manière singulière de nier l'Ascension et le second avènement du Sauveur. Les chrétiens avaient le sentiment, et même l'évidence, que le Christ n'etait plus corporellement parmi eux. Monter vers le Père ne peut signifier monter, et descendre d'auprès du Père pour revoir les disciples", *Saint-Jean*, pp. 511-512.

(308) Extraña que un autor generalmente ponderado, como Bernard, proponga en serio, renovando una conjetura antigua de Gersdorf y Schulthess, la leetura: μὴ πτόου, en lugar de: μή μου ἅπτου, en nuestro texto, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Edinburgh (1928) 670-671. Toda esa construcción es bien endeble, al faltarle todo apoyo en los manuscritos y versiones; y nótese que no sólo se trata de la trasformación de ἅπτου en πτόου, aunque no existe ni un solo testigo, sino además de la supresión del pronombre personal μου, también universalmente atestiguado por los eódiees, excepto dos cursivos. Además, ese *no temas* no dice bien en el contexto, dado, sobre todo, el amor de María, al sentirse llamada eon su propio nombre por el Maestro.

(309) Helfer RIEKER, *Das chronologische Verständnis von Auferstehung und Himmelfahrt Christi*, *Theologische Studien aus Würtenberg*, VII (1886) 309

ojos los Apóstoles para el cuarto evangelista, Ioh. 6, 62: "¿Pues si viereis al Hijo del hombre subir adonde estaba primero?" El término mismo favorito de S. Juan θεωρεῖν (32 veces) habla aquí de una percepción corporal y visible (310).

Y lo que es más todavía, para S. Juan, como para S. Pedro y toda la generación apostólica, la Ascensión es el término de la vida terrestre de Jesús; ellos tienen la convicción y la evidencia de que Jesús no está más corporalmente entre ellos; Simón Pedro lo dirá pocos días después de bajar de la cumbre del Olivete, al tratarse de la sustitución de Judas en el Colegio Apostólico; lo que exige del futuro apóstol es que haya sido testigo de toda la carrera de Jesús "desde el bautismo de Juan hasta el día en que se elevó en alto separándose de ellos", Act. 1, 22 (311). Desde entonces su Maes-

---

(310) Como escribe Bernard: "According to *Lk.*, the Eleven were witnesses of the Ascension (*Lk.* 24, 51; Acts 1, 9), and they were among those to whom Jesus was here speaking in reply to doubts. Θεωρεῖν is used here of bodily vision", *The Gospel according to St. John,* I, pp. 216-217. Y antes observa sobre el mismo verbo: "Θεωρεῖν is a favourite verb with Jn., occurring 23 times; cf. also I Jn. 3, 17. It only occurs twice in the Apocalypse (11, 11. 12), and never in Paul. It may be used either of bodily vision (20, 6. 14) or of mental contemplation (12, 45; 14, 17), but always connotes intelligent attention", *ibid.* I, p. 99.

(311) El P. Joüon sugiere que ἀνελήμφθη ahí no se refiere a la Ascensión de Jesús, sino a la separación de los suyos mediante la muerte, como en Lc. 9, 51: "ἀνάλημψις ici seulement dans le N. T. est un substantif verbal correspondant au verbe ἀναλαμβάνω *enlever.* Il ne s'agit pas ici de *l'enlèvement* de Jésus au ciel, qui eut lieu 43 jours après sa mort (cf. Act. 1, 2, 11), mais de son *enlèvement* aux siens (cf. Act. 1, 22), ou, d'une façon plus générale, aux vivants. C'est donc un terme relevé pour désigner la mort de Jésus, comme ἔξοδος (v. 31)", *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* p. 358. Pero si ese sentido es muy probable para el substantivo ἀνάλημψις en Lc. 9, 51 (véase la nota de A. S. WENSINCK, *Additional Note,* en PLOOIJ, *The Ascension in the Western Textual Tradition,* pp. 56-57; otros prefieren, con las versiones siríaca y ármena, el de Ascensión, Plummer, Harnack, Lagrange, L. Brun, Fridrichsen), no lo es para el verbo ἀνελήμφθη en Act. 1, 22, por las siguientes razones: 1) el contexto inmediato anterior, con idéntica fórmula en el relato de la Ascensión, Act. 1, 11: οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, define exactamente su sentido, y con el mismo colorido que tiene en Act. 1, 22, es decir, de la Ascensión o separación definitiva de los suyos; 2) igual sentido aparece en el contexto próximo anterior de Act. 1, 2, y cuantas veces ocurre el término ἀναλαμβάνεσθαι en el N. T.—cinco veces, de la Ascensión de Jesús a los cielos, Mt. 16, 19; I Tim. 3, 16; Act. 1, 2. 11. 22; y una, de la recepción en el cielo del lienzo de la visión universalista de Simón Pedro en Joppe, Act. 10, 16—;

tro vive y reina en el cielo, sentado a la diestra de su Padre, y allí es donde le contempla S. Esteban; de allí viene con frecuencia a asistir y dirigir a sus Apóstoles, a S. Pedro en Joppe, a S. Pablo en Jerusalén y en otras no pocas ocasiones; pero estas apariciones no conservan el carácter que tuvieron aquellas conversaciones de los 40 días, y éstos marcan una fase, la última, de la vida de Jesús sobre la tierra; todo lo que sigue a la Ascensión, entra en la esfera de su vida celeste ([312]).

Subir al Padre no es, para S. Juan, como dice bien el P. Lagrange, subir al cielo, para bajar de él volviendo a ver a sus discípulos ([313]); y en los discursos de la última cena, conservados por S. Juan, sobre todo, *ir al Padre*, es subir definitivamente a El, dejándoles un sustituto y consolador entretanto, mientras llegue la hora de volver a tomarlos consigo y llevarlos a la casa de su Padre, a fin de que donde El está, estén ellos también en su compañía.

El mensaje confiado por Jesús a la Magdalena: "Ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios", debía recordarles las repetidas insinuaciones del Maestro en la última cena:

Ioh. 14, 2-4: πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν. καὶ ἐὰν πορευθῶ...
14, 12: καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι.
14, 28: εἰ ἠγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἂν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.
16, 7: συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς. ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρός ὑμᾶς.
16, 28: πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

---

3) habiendo de ser Matías *testigo de la Resurrección con los Once*, mal podía indicarse como término ἄχρι ἧς ἡμέρας... ἀνελήμφθη la separación de Jesús de los suyos mediante la muerte.

(312) LEBRETON, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, II, pp. 432-433.

(313) "Monter vers le Père ne peut signifier monter, et descendre d'auprès du Père pour revoir les disciples", *Saint Jean*, p. 512.

Hoy la expresión es aún más descriptiva de una Ascensión corporal en labios del Resucitado: Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου (314). Ἀναβαίνω es el término preferido por S. Juan, tratándose de la Ascensión, Ioh. 6, 62; 20, 17, y la expresión viene las dos veces en labios de Cristo (315). Desconocido el término en los Sinópticos (que prefieren ἀνεφέρετο, Lc. 24, 51, o ἀνελήμφθη, Mc. 16, 19), aparece ya en S. Pablo, Eph. 4, 9-11, y en el primer discurso de S. Pedro la mañana de Pentecostés, Act. 2, 34, como más tarde en la *Epist. Barnabae*, XV, 9, y en el *Diálogo con Trifón* de S. Justino, XVII, 36. 38. 85. 126, y en el tratado *Adv. Haer.* I, 9, 3, de S. Ireneo, y en el *Testamento de Benjamín*, 9, para quedar definitivamente consagrado en la fórmula ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς del Símbolo antiguo de la Fe (316).

El Señor se limita a anunciar la Ascensión próxima, sin señalar su fecha, ni S. Juan se preocupa de fijarla, suponiéndola conocida de los fieles a fines del siglo I; lo que sí excluye, desde luego, para esa despedida definitiva del Señor es el domingo de Resurrección, porque después de afirmar expresamente a la mañana que "no ha subido aún al Padre", Ioh. 20, 17, continúa

(314) "This expression ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου is only another form of the words spoken so often by Jesus, ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα (16, 10; cf. 7, 33; 16, 5), or πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα (14, 12. 28; 16, 28). He had warned the disciples repeatedly that He would return to the Father who had sent Him. The time for this had not been reached on the day of the Resurrection, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα, but it was near, ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα. It is said for the last time", BERNARD, *St. John*, II, p. 668.

(315) Con frecuencia se cita entre esos pasajes alusivos a la Ascensión, Ioh. 3, 13: véase, entre otros muchos, HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklärung der alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte*, en HAHN, *Bibliothek der Symbole*³, p. 383; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, p. 52. Pero no parece exista alusión alguna a la Ascensión en Ioh. 3, 13; el sentido de esas palabras es que nadie puede hablar con autoridad y conocimiento de las cosas del cielo sino el que ha estado allá, es decir, sólo el Hijo del hombre que ha bajado del cielo. Es una idea paralela a aquella del final del prólogo, Ioh. 1, 18, revestida de una forma no desconocida en la literatura de Israel. Así pregunta Prov. 30, 4: τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ κατέβη. La respuesta se sobreentiende: Sólo Dios, cf. Deut. 50, 12; Bar. 3, 29; Rom. 10, 6. Puede verse sobre el pasaje BERNARD, *St. John*, I, p. 111.

(316) Véase HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols*. *loc. cit.* p. 383.

Jesús manifestándose a sus discípulos, primero, la tarde del mismo día, Ioh. 20, 19; y luego, ocho días después, Ioh. 20, 26; y, por fin, sin determinación concreta de tiempo, pero bien avanzado el período de las apariciones, junto al mar de Tiberíades en Galilea, Ioh. 21, 1: μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος. ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως (317).

Resumiendo los resultados del cuarto evangelio: 1) S. Juan excluye positivamente la idea de la Ascensión identificada con la Resurrección como dos aspectos de una misma realidad, puesto que, resucitado ya y glorioso, afirma Jesús no haber subido aún al Padre; 2) excluye asimismo la idea de la Ascensión el día primero de la Pascua, al seguirse todavía una doble aparición en fecha más lejana; 3) si no especifica los 40 días, los presupone, y sólo en esa hipótesis tienen cabida posible sus relatos de las apariciones del Resucitado.

Tiene, pues, razón Loisy cuando afirma que no es difícil dar con los 40 días de Act. 1, 3, si no en términos explícitos, sí implícitos, en los mismos evangelios.

IX — EN LA ANTIGUA LITERATURA CRISTIANA

El problema se ha complicado modernamente con el estudio de la literatura cristiana postapostólica. Como en otros tiempos se acudía al silencio de los Padres Apostólicos (318),

---

(317) Dice bien Bernard, aun limitándose al capítulo XX de S. Juan: "For *Jn.*, a week at the least elapsed between the Resurrection and that last of the manifestations of the Risen Christ wich we call the Ascension", *St. John*, II, p. 671.

(318) Así, entre otros, Harnack: "In der ältesten Verkündigung hat diese (die Himmelfahrt) kein besonderes Glied gebildet... in dem ersten Korintherbrief (15, 3 ff.), in den Briefen des Clemens, Ignatius und Polykarp, im Hirten des Hermas wird die Himmelfahrt überhaupt nicht erwähnt", *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlin (1892) 25-26. De manera parecida Schmiedel: "In Clem. Rom., Hermas, Polycarp, Ignatius we still find no mention of an Ascension, nor yet is it spoken of in the Didache", *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB. IV, col. 4061.

Por lo que hace al silencio de S. Clemente Romano, de S. Ignacio, de Policarpo, del *Pastor Hermae* y de la *Didaché*, es verdad que no mencionan explícitamente, al menos con fórmulas consagradas, el misterio; pero

o a la pretendida identificación entre la Resurrección y la Ascensión como dos aspectos o partes de un mismo hecho en la mente de los apologistas del siglo II, S. Justino, S. Ireneo y Tertuliano (319); así hoy día, abandonando esas posiciones, como poco eficaces y aun imposibles de defender en algunas de sus partes (320), se recurre más bien a la concepción cronológica del día de la Ascensión, divergente de Act. 1, 3, dentro de esa misma literatura, como una contraprueba de la evolución sufrida por la leyenda en la tradición primera (321).

---

a) junto a esos testigos que callan, hay otros muchos que hablan expresamente de la Ascensión en la literatura cristiana de los dos primeros siglos, y basta leer el catálogo de las múltiples y repetidas fórmulas recogidas por Harnack en su estudio del Símbolo antiguo de la Fe, *Materialien zur Geschichte des altrömischen Symbols*, HAHN, *Bibliothek der Symbole*[3], pp. 383-384; b) el silencio en algunos de esos primeros escritores cristianos es un fenómeno casual; obsérvese que la Resurrección misma no ocurre nunca en las páginas de la *Didaché;* c) algunos de ellos, por otra parte, suponen y aun insinúan con bastante claridad el misterio: así S. Ignacio entonces se cree verdaderamente cristiano, cuando desaparezca de este mundo, como Cristo entonces se manifestó con eficacia al mundo, cuando volvió al Padre, Rom. III, 3-IV, 3; toda su aspiración es gozar de la presencia de Cristo, V, 3; a él tiende con todo el peso de su alma, VI, 1; oye ya el murmullo de agua viva hablándole en su espíritu: Ven al Padre, VII, 2-3; Jesucristo, salido del Padre, ha vuelto a él, *Magnes,* VII, 2; cf. RACKL, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien,* Freiburg i. Br. (1914) 393. La misma *Didaché,* X, 6, reproduce la fórmula aramea *Maranatha* = *Ven, Señor,* como expresión del alma cristiana en la liturgia eucarística.

(319) "Justin, Irenaeus and Tertullian continue to regard both events as two parts of one act (see von Schubert, Comp. des pseudopetrin. Evangelienfragments, 1893, 136-138)", P. W. SCHMIEDEL, *art. cit.* EB, IV, col. 4061. Estas afirmaciones son contra toda evidencia, como se ve por S. JUSTINO, *Apol. 1,* 50 (OTTO, CA, I/1, p. 137); por S. IRENEO, *Adv. Haer.* II, 32, 3 (PG, VII, 828), y TERTULIANO, *Apologet.* XXI (ÖHLER, I, 203; PL, 460).

(320) Como escribe bien W. Bauer: "Dass die Vorstellung non der Himmelfahrt Jesu in der von uns behandelten Periode irgendwo unbekannt war oder gar abgelehnt und unterdrückt worden ist, lässt sich kaum sagen. Jedenfalls ergibt das Schweigen des Clemens, Ignatius, Hermas und Polykarp nichts dergleichen für die Person dieser Männer. Es kann und wird Zufall sein. Eine Fülle von Zeugnissen, aus der ich nur wenige herausgreife, steht ihm gegenüber: *Barnab.* XV, 9. ARISTIDES, *Apologie* (ed. Hennecke S. 10; ed. R. Seeberg [Zahn, Forschungen V] 334; ed. Geffcken S. 23). JUSTIN, *De resurr.*, 9; *Apol. I,* 31, 46, 50 u. ö.; *Dial.* 17, 36, 38, 39, 82, 132 u. ö. *Himmelf. d. Jesaja* 3, 18; 9, 17-18; 11, 22. *Orac. Sib. I,* 381. Κήρυγμα Πέτρου (bei Clemens Alex., *Strom.* VI, 15, 128) *Test. Levi* 18; *Benj.* 9. *Abgarsage* (bei Euseb., *Hist. Eccl.* I, 13, 20)", *Das Leben Jesu,* Tübingen (1909) 275. Véase también en parte, especialmente sobre S. Justino y Tertuliano, a S. M. ENSLIN, *The Ascension Story,* JBL (1928) 70-72.

(231) Así han presentado esos textos, entre otros muchos autores modernos, GERHARDT-HARNACK, *Patrum Apostolicorum Opera,* III/1, pp. 138-139;

Es el aspecto que nos interesa examinar aquí, ciñendo nuestro estudio a los textos antiguos más principales, que ha presentado modernamente la crítica como reveladores de las diferentes concepciones primitivas en torno al misterio cristiano: quien quiera ver recogidos y examinados todos los textos de diversas épocas y desigual valor, pertinentes al tema dentro de la literatura cristiana, puede acudir al estudio antes citado del P. Urbano Holzmeister sobre *El día de la Ascensión del Señor* ([322]).

1º — S. Ignacio de Antioquía, Ad Smyrn. III, 3

Hasta ahora se le había citado a S. Ignacio de Antioquía en el número de los primeros Padres Apostólicos, que silenciaban en sus escritos el hecho de la Ascensión. Hugo Koch ha sido el primero en sorprender un texto, hasta el presente, según él, inadvertido, que colocaría al gran obispo en el número de los que en la antigüedad cristiana concibieron la Ascensión coincidente con la Resurrección, contra lo que se afirma en Act. 1, 3. He aquí las palabras en cuestión:

S. IGNATIUS, *Ad Smyrn. III, 3:* Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί ([323]).

HARNACK, *Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus*, SPAW (1912) 677-678; E. von DOBSCHÜTZ, *Ostern und Pfingsten*, Leipzig (1903) 32; SCHMIEDEL, *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB, IV, cols. 4047, 4051-4052; W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, Tübingen (1909) 277-278; Hans WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, Tübingen (1920) 385; L. BRUN, *Die Auferstehung Christi*, Oslo (1925) 96-97; Hugo KOCH, TLZ, LIII (1929) 263; GOGUEL, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, Paris (1933) 347-356.

(322) Clasifica bien el P. Holzmeister en dos grandes categorías las diversas formas que revisten esas concepciones divergentes de Act. 1, 3, en la literatura de los primeros siglos: 1) una que adelanta; 2) otra que retrasa la fecha de los 40 días. La primera se subdivide, a su vez, en: a) la Ascensión desde la Cruz; b) el día primero de la Pascua; c) un domingo. Como la segunda en: a) la Ascensión el día de Pentecostés; b) a los 515 días o 18 meses; c) y a los 12 años. Cf. *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, pp. 45-46.

(323) FUNK, *Patres Apostolici*, I², p. 278; LIGHTFOOT, *The Apostolic Fa-*

Es verdad, comenta Hugo Koch, que el mismo S. Ignacio escribe, *Ad Magnes.* VII, 1: ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν (324); pero su unión con el Padre debe de haber sido después de su Resurrección distinta de lo que antes era, ya que también entonces comía y bebía Jesús con sus discípulos (325). Hace bien en advertir el autor que el texto no es tan claro como el de la *Carta de Bernabé* y otros; pero aun así creemos que sus conclusiones van más allá de lo que permiten las palabras de S. Ignacio, y basta con establecer bien su sentido para demostrarlo.

Observó ya Lightfoot el uso del término πνεῦμα, πνευματικός, contrapuesto al σάρξ, σαρκικός, para expresar la naturaleza divina, en contraposición a la naturaleza humana, en la persona de Cristo dentro de la antigua literatura cristiana, y en particular en los escritos de S. Ignacio (326). Baste recordar, entre otros muchos que se pudieran citar, sólo dos ejemplos: uno de la *II Clementis* y otro de S. Ignacio, para fijar el sentido en nuestro texto.

El primero de estos textos, bajo el patronato augusto, pero usurpado, del gran obispo de Roma, describe así los dos estadios del Cristo preexistente y encarnado:

---

thers, II/II², London (1889; 297; ZAHN, *Ignatii et Polycarpi Epistulae, Martyria, Fragmenta, Patrum Apostolicorum Opera*, II³, Lipsiae (1876) 86.

(324) FUNK, I², 234; LIGHTFOOT, II/II², 121; ZAHN, 34.

(325) KOCH, TLZ, LIII (1928) 263.

(326) "The antithesis of σαρκικός and πνευματικός is intended to express the human and the Divine nature of Christ respectivel; comp. *Smyrn.* 2: ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς, ἡνωμένος τῷ πατρί. For the constant recurrence of the combination σάρξ and πνεῦμα in Ignatius in various relations... for the use of πνεῦμα in early Christian writers, as opposed to σάρξ and expressing the Divine nature of Christ as the Λόγος, see 2 Clem. 9", LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, II/II², p. 48. Los mismos términos *carne-espíritu* ocurren con frecuencia en S. Ignacio, para expresar todo el compuesto humano, como advierte el mismo Lightfoot sobre el texto de Eph. X, 2: "This conjunction of *flesh and spirit*, as comprending the whole nature of man, is very common in Ignatius; *Magn.* 1, 13; *Trall.* inscr.; *Smyrn.* I, 12, 13; *Polyc.* 1, 5. But see esp. *Polyc.* 2: διὰ τοῦτο σαρκικός εἶ καὶ πνευματικός, κ. τ. λ. In one place only there is a triple division *Philad.* 11: σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι", *The Apostolic Fathers*, II/II², p. 60.

II Ad Cor. IX: Εἰ Χριστὸς ὁ Κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν. οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀποληψόμεθα τὸν μισθόν (327).

Con no menos trasparencia se expresa mediante la misma fórmula antitética, hablando del compuesto teándrico en la persona de Cristo, el obispo de Antioquía:

Ad Ephes. VII, 2: Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν (328).

Fácil es fijar ahora el sentido en nuestro texto. Trata el mártir de preservar la fe de los cristianos de Esmirna contra las influencias docetas, y subraya en el Símbolo cristológico que ya profesan, la verdad de la carne y de la humanidad de Jesús, apelando a su origen y descendencia Davídica según la carne, a su concepción y nacimiento de una virgen, a su bautismo recibido de manos de Juan, a su pasión y muerte real, no aparente, bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes, a su resurrección, en fin, verdadera. "Porque yo sé, y así lo creo—dice—, que aun después de su resurrección sigue él vestido de nuestra carne. Y cuando se apareció a los que estaban en compañía de Pedro, les dijo: Tomad, palpadme y ved que no soy ningún fantasma sin cuerpo. Y en seguida le palparon y creyeron, mezclados con su carne y su sangre; y por eso despreciaron aun la misma muerte, triunfando de ella.

(327) FUNK, *Patres Apostolici*, I², p. 194; LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, I/II², p. 230. Comentando el pasaje, cita Lightfoot la misma terminología y concepción en *Pastor Hermae*, en Teófilo de Antioquía, en Tertuliano y en Hipólito, además de S. Ignacio y del mismo S. Clemente: "The doctrine of the preexistence of the Son, as the Λόγος, is here presented in a somewhat unusual form; comp. however HERMAS, *Sim.* V, 6: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ Θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἐβούλετο, IX, 1: ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν, THEOPH., *Ad Autol.* II, 10: οὗτος οὖν ὢν πνεῦμα Θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει κ. τ. λ., TERTULL., *Adv. Marc.* III, 16: "Spiritus Creatoris qui est Christus", HIPPOL., *c. Noet.* 4 (p. 47 Lagarde): λόγος σάρξ ἦν, πνεῦμα ἦν, δύναμις ἦν κ. τ. λ. See especially DORNER, *Lehre von der Person Christi*, I, p. 205 sq.", *The Apostolic Fathers*, I/II², p. 230.

(328) FUNK, I², p. 218; LIGHFOOT, II/II, pp. 47-48; ZAHN, pp. 11-12.

Y después de su resurrección comió y bebió con sus discípulos, como hombre de carne que era, aunque como Dios estaba unido siempre a su Padre" (329).

Lejos de probar lo que H. Koch pretende, el texto confirma más bien la concepción genuina de las fuentes históricas del N. T. sobre la Ascensión del Señor, ya que en ese tiempo intermedio de las apariciones del Resucitado se le supone unido así en su Divinidad, pero todavía no en su humanidad al Padre; y esa misma es la razón de por qué come y bebe aún con sus discípulos, como en los días de su vida mortal, porque su humanidad, si bien glorificada, no ha subido aún al cielo. En Cristo es la humanidad la que nace, sufre, muere, resucita y sube al cielo; la Divinidad no conoce separación alguna, ni descenso ni ascenso, ni salida ni retorno, estando siempre unida al Padre (330).

Por lo mismo, esa unión eterna irrompible del Hijo con el Padre, tan del gusto del cuarto evangelista y una de las palabras más reveladoras de Jesús, Ioh. 1, 18; 5, 19. 30; 10, 30; 16, 15. 33 (331), la extiende por igual S. Ignacio a toda la vida terrestre de Jesús, sin que medie operación ni actividad alguna que no le sea común al Hijo con el Padre (332); y es el modelo de perfección infinita, al que deben tender los esfuerzos de los fieles de Magnesia en su unión con el obispo y los presbíteros constituídos por Dios en la jerarquía:

Ad Magnes. VII, 1-2: "Ὥσπερ οὖν ὁ Κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν

(329) IGNATIUS, *Ad Smyrn.* I-IV (FUNK, I², pp. 275-278; LIGHTFOOT, II/II², pp. 288-297; ZAHN, pp. 82-86).

(330) Como escribe bien S. Agustín: "Per quod ergo Filius non est aequalis Patri, per hoc iturus erat ad Patrem, a quo venturus est vivos iudicaturus et mortuos; per illud autem in quo aequalis est Gignenti Unigenitus, numquam recedit a Patre; sed cum illo est ubique totus pari divinitate, quam nullus continet locus", *Tractatus in Iohannem LXXVIII*, 1 (PL, XXXV, -835).

(331) Sobre las relaciones del Padre con el Hijo en el cuarto evangelio, véase a LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I⁶, Paris (1927) pp. 520-529.

(332) La identidad de esa fórmula antes y después de la Resurrección la ha acentuado ya con razón Holzmeister: "Allein ein Paralleltext redet nicht ausschliesslich von der Zeit nach der Auferstehung, sondern allgemein vom ganzen Leben des Herrn, *Ad Magnes.* 7, 1", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 60.

ἀποστόλων· οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε. μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἄμεινον οὐθέν ἐστιν. πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα (333).

Argüir, pues, de esa fórmula igualmente aplicada a toda la vida terrestre de Jesús, y que sólo dice la unión eterna y absoluta del Hijo con el Padre, a una mayor unión que desde la Resurrección tuviera con el Padre, identificándola con la Ascensión corporal de Cristo, es introducir ideas que no se apoyan sobre el texto. La razón de especificar aquí el hecho de haber comido y bebido Jesús con sus discípulos, no es porque su unión con el Padre sea ahora distinta, sino por la fuerza especial que pone ese detalle en la verdad de la Resurrección corporal de Cristo, que trata de subrayar el obispo de Antioquía.

2º — La Epistula Barnabae, XV, 9

Más importante es el testimonio de la *Carta del Ps.-Bernabé*, escrito de cuyo origen y de cuya fecha de composición se ha discutido no poco, pero que parece debe colocarse en Alejandría por los tiempos del imperio de Adriano, y, según todas las probabilidades, en los días que inmediatamente preceden a la revuelta de Barkokeba, 130-131 (334). En él nos

---

(333) FUNK, I², pp. 231-236; LIGHTFOOT, II II², pp. 121-123; ZAHN, p. 34. Nótese de paso, no sólo la primera, sino también la última de las afirmaciones del pasaje: τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα, sobre la que justamente han llamado la atención, tanto LIGHTFOOT, *ob. cit.* pp. 123-124, como FUNK, *ob. cit.* p. 236, y ZAHN, *ob. cit.* p. 35. Todos ellos han visto en esa salida del Padre la Encarnación del Verbo, como en su retorno al Padre la Ascensión de Jesús a los cielos. Son expresiones paralelas a las del evangelio de S. Juan en 13, 3, y 16, 28, en las que igualmente se alude a la Encarnación y a la Ascensión de Cristo, cf. LEBRETON, *ob. cit.* I⁶, p. 521.

(334) Lightfoot, Ramsay, Westcott, Bartlett, D'Herbigny, colocaron su fecha entre los años 69-79, bajo el imperio de Vespasiano; Funk, entre los años 96-98, en tiempo de Nerva; hoy día, con Harnack, Lebreton, Robinson,

habla su autor de la razón por qué los cristianos celebraban ya entonces con júbilo el día octavo de la semana:

Epist. Barn. XV, 9: Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς (335).

Según este informe, se celebraba con regocijo el domingo, porque en él resucitó Jesús de entre los muertos, y después de aparecerse a los suyos, subió a los cielos. Las palabras no pueden dar testimonio más explícito a la verdad histórica de la Ascensión en el primer tercio del siglo II, y con la fórmula misma del Símbolo Romano más antiguo, conservado en el Psalterium Aethelstani y la Carta de Marcelo de Ancira al obispo de Roma, Julio, y que tiene sus raíces últimas en Act. 2, 34; Eph. 4, 9; Ioh. 6, 62; 20, 17 (336); pero implican a su vez una dificultad cronológica respecto del relato de Act. 1, 3.

La exégesis sobre el pasaje ha sido fecunda, dibujándose hasta tres opiniones diferentes:

1) No se puede negar, afirman Gebhardt-Harnack, que Bernabé sostiene aquí con Mc. 16, 19, y Lc. 24, 51, contra Mt. 28, 10 ss., y Act. 1, 3, que la Ascensión de Jesús a los cielos tuvo lugar el día mismo de su Resurrección gloriosa (337). Es la interpretación dada al texto por Hilgenfeld (338),

---

los más se inclinan hacia el año 130, bajo el imperio de Adriano. Resume con la competencia que le es propia toda esta cuestión LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, II[6], Paris (1928) 382-383; véase también ROBINSON, *The Epistle of Barnabas and the Didache*, JTS, XXXV (1934) 124.

(335) FUNK, *Patres Apostolici*, I[2], pp. 84-86; GEBHARDT-HARNACK, *Barnabae Epistula, Patrum Apostolicorum Opera*, II/1[3], Lipsiae (1878) 66.

(336) Cf. Ferdinand KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, I, Leipzig (1894) 64-76; II (1900) 648-651; GEBHARDT-HARNACK, *Vetustissimum Ecclesiae Romanae Symbolum, Patrum Apostolicorum Opera*, II/1[3], pp. 115 y 139.

(337) "Barnabam hic secundum Mr. 16, 14 sq. (Luc. 24, 51) contra auctoritatem Mt. 28, 10 sq. Act. 1, 3 docere, Christum die resurrectionis in caelum ascendisse negari non potest", GEBHARDT-HARNACK, *Barnabae Epistula*, pp. 67-68.

(338) "Iesus eodem die, quo e mortuis suscitatus est, etiam in caelos ascendit (cf. Mc. 16, 19; Luc. 24, 50), Barnabae Epistula c. XV, 9", HILGENFELD, *Acta Apostolorum*, pp. 197-198.

W. Bauer (339), C. Schmidt (340), Windisch (341) y Hugo Koch (342), después de Reuss, Weizsäcker, Lipsius y H. J. Holtzmann (343).

2) Bastantes han optado por el domingo en general, no precisamente por el de Resurrección. Así opinan Godet (344),

---

(339) "Wenn es Barn. 15, 9 lautet: *Wir begehen den ersten Wochentag in Freuden, an dem auch Jesus von den Toten auferstand, sich zeigte und zum Himmel aufstieg*, so wird sich kein Unbefangener von Zahn (G. d. K. I, 924 f.) daran hindern lassen, das so zu verstehen, dass am gleichen Sonntag Auferstehung und Himmelfahrt stattfanden", W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, pp. 277-278.

(340) Hablando de esa misma concepcion en la *Carta de los Apóstoles*, escribe: "Letztere Ansicht ist trotz Act 1, 3 keineswegs unbiblisch; der Verfasser konnte mit einem Schein des Rechts als Vertreter der älteren Anschauung gelten, die in Luc. 24, 51 (vgl. Marcusschluss 16, 19; Joh. 20, 17) die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag verlegen. Zu ihnen gehört auch Barnabas 15. 9", Carl SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, TU, XLII, Leipzig (1919) 301.

(341) "Offensichtlich folgt der Vf. der Tradition, dass die Himmelfahrt an einem Sonntag und zwar am Ostersonntag erfolgte vgl Lc. 24, 51 AB etc.; Mc 16, 19; *Ev. Petr.* 13, 56: ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη; Tertull. *Adv. Iud.* 13: *post biduum die tertia quae est resurrectio eius gloriosa, de terra in caelos eum recepit, unde et venerat*, etc.; Hieron. *In die domin. paschae ad Ps. 117, 24: Unde et dominica dicitur, quia dominus in ea victor ascendit ad Patrem* (*Anecdota Mareds.* III, 2, 418); *Gespräche Jesu* 51 (p. 154 Schmidt) dazu Schmidt 301, *Sharastani* I, 261, Haarbrücker; *Syr. Doct. ap.* 2 (Cureton, *Ancient syr. doc.* 26) vgl. Clem. Al. V, 106, 4. Bauer, *Leben Jesu* 277 f. Über die Himmelfahrt als Osterlektion s. Schmaltz, *Palästinajahrb.* 1917, 64 ff.", WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, Tübingen (1920) p. 385. Según esta misma interpretación traduce Windisch el texto de Ps.-Bernabé: "Deshalb feiern wir ja auch den achten Tag (uns) zur Freude, weil an ihm Jesus auferstand von den Toten und nach einer Erscheinung zum Himmel aufstieg", *ibid.* p. 385.

(342) "Aber dass Auferstehung und Himmelfahrt vielfach in eins gefasst wurde, steht ausser Zweifel. Wenn es im Barnabasbrief 15, 9 heisst: διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς, so muss hier bei ungezwungener Erklärung das ἀνέβη ebenso wie das ἀνέστη auf ἐν ᾗ und auf denselben *achten Tag* bezogen werden, und ebenso ist es bei (Ps.—) Tertull. *Adv. Iud.* 13..., hier ist doch ganz unzweideutig gesagt, dass die Aufnahme in den Himmel am dritten Tage nach dem Tode, am Auferstehungstage, erfolgte. Im Lichte solcher Stellen finden auch andere, die an sich nicht so deutlich sind, ihre richtige Erklärung", Hugo KOCH, TLZ, LIII (1928) 259.

(343) Estos últimos citados por de GEBHARDT-HARNACK, *Barnabae Epistula*, p. 68. Beyschlag, Schmiedel, von Dobschütz, B. Bacon, L. Brun, S. M. Enslin y M. Goguel han defendido la misma interpretación en el pasaje de la *Carta de Bernabé*.

(344) "On s'est parfois fait une arme de ce passage de la lettre de Barnabas: *Nous célébrons dans la joie ce huitième jour dans lequel Jésus est*

Zahn (345), Funk (346), G. Oger (347), y Holzmeister (348).

3) Otros, finalmente, con Plummer, creen que el pasaje de Bernabé tiene todas las probabilidades de una redacción imprecisa y desmañada sobre el motivo de la celebración jubi-

---

ressuscité des morts et, après s'être manifesté, est monté aux cieux. L'auteur, dit-on, place, comme Luc, l'ascension et la résurrection le même jour, absolument parlant, mais le même jour *de la semaine, le huitième,* le dimanche (ce qui renfermerait sans doute une erreur, quant à l'ascension)", *L'Évangile de Saint Luc,* II⁴, p. 465.

(345) "Und auch kein solcher Widerspruch gegen eines der kanonischen Evangelien, dass man daraus folgern könnte, Barnabas habe dasselbe nicht gekannt, oder es nicht als glaubwürdig anerkannt. Letzteres würde allerdings gelten sowohl in Bezug auf Mt., welchen Barnabas doch als hl. Schrift citirt hat, als in Bezug auf Jo. und die AG., wenn Barnabas wirklich kätte sagen wollen, dass Jesus am Tage seiner Auferstehung gen Himmel gefahren sei. Aber er sagt doch nur, dass Jesus am 8. Tage oder am ersten Wochentage sowohl auferstanden als auch, nachdem er sich (inzwischen den Jüngern) offenbart, gen Himmel gefahren sei. Diese beiden, schon durch die sprachliche Form des Satzes auseinandergehaltenen Thatsachen bilden den Grund, warum die Christen den Sonntag als Freudentag feiern. Wie viele Wochen oder auch Jahre zwischen dem Sonntag der Auferstehung und dem Sonntag der Himmelfahrt Jesu in dem Mitte gelegen, hatte Barnabas keinen Anlass zu sagen", *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* I/2, Erlangen (1889) 924-925.

(346) "Cum non solum verbum ἀνέστη, sed etiam ἀνέβη cum vocibus ἐν ᾗ coniungendum sit, Barnabas dicit, Dominum die dominica et a mortuis resurrexisse et, postquam se manifestavit, haud dubie alia die dominica, ad caelos adscendisse. Similiter Doctrina Apostolorum syriaca c. 2 (Cureton, *Ancient Syriac Documents,* p. 26) dicit, Dominum prima hebdomadis die ad caelos adscendisse, et c. 9 praecipit, ut commemoratio adscensionis Domini die L post resurrectionem celebretur; Eusebius, *Vita Constant.* IV, 64 et adscensionem Domini et emissionem spiritus sancti ad diem Pentecostes refert. Nonnulli (Schubert, *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments,* 1893, pp. 136-140) Barnabam sentire putant Dominum eadem die dominica, qua a mortuis resurrexit, ad caelos rediisse. Re vera etiam alii veteres idem dicunt..., Barnabas autem non ita distincte de uno eodemque die loquitur, et cum post resurrectionem expresse etiam apparitionem commemoret, adscensionem potius ad diem dominicam posteriorem referre videtur", *Patres Apostolici,* I², pp. 85-86.

(347) "Il n'est pas certain que Barnabé place le même dimanche la résurrection et l'ascension du Sauveur; il semble plutôt reporter l'ascension au dimanche suivant", *Epître de Barnabé, Textes et Documents de H. Hemmer et P. Lejay, Les Pères Apostoliques,* I, Paris (1907) CXIV.

(348) "Wir fanden Vertreter der Ansicht, welche die Himmelfahrt des Herrn auf den Tag der Auferstehung und der Herabkunft des Hl. Geistes, also auf Sonntage verlegten. Allein diese Auffassung wird ganz allgemein ausgesprochen, und zwar erstmals im sogenannten Barnabasbrief... A. Bludau schlägt S. 162 vor, eine rein sachliche, nicht zeitliche Verbindung der zwei Geheimnisse hier anzunehmen, und übersetzt: Darum feiern wir den achten Tag in Freude, an welchem auch Christus von den Toten auferstand; und nachdem er sich gezeigt, fuhr er in den Himmel. Allein die Formel

losa del domingo cristiano; el motivo es, que Jesús resucitó en ese día de entre los muertos, y no para volver a morir como Lázaro y los demás por él resucitados, sino para subir, al fin de sus apariciones, al cielo. Gramaticalmente, afectaría por igual al ἀνέβη y al ἀνέστη, como él dice; pero acaso tiene razón Funk, cuando afirma que tal vez no afecte más que al primer miembro en la mente de su autor. Le parece, con todo, violento el expediente de Dressel, que pretende hacer una pausa perfecta después de las palabras ἐκ νεκρῶν en el texto, como el de Harmer, que ni siquiera admite una coma, a su vez, entre las dos cláusulas dichas (349). Mgr. Bludau sugiere esta misma interpretación del pasaje: "Por eso celebramos nosotros con júbilo el octavo día, en el que también Cristo resucitó de entre los muertos, y después de aparecerse, subió al cielo." La unión de la Ascensión con la Resurrección sería, pues, según él, no cronológica, sino objetiva; mas, de referirse el autor a dos hechos igualmente ocurridos en domingo, de las dos conjunciones copulativas καί καί que se suponen correlativas en el caso, la primera debiera ocupar su puesto entre ὁ 'Ιησοῦς y ἀνέβη (350). Es también la opinión seguida por

---

καί — καί sagt uns, dass hier zwei Gründe für die Sonntagsfeier aus dem Leben des Herrn angeführt werden. Zur Erklärung dieser Auffassung ist zu bedenken, dass jeder Sonntag (κυριακὴ ἡμέρα) eine Feier der Verklärungsgeheimnisse war, unter denen auch die Himmelfahrt einen Ehrenplatz einnimmt. Apg. 2, 36 schliesst Petrus seine Pfingstrede, dass Gott den von den Juden gekreuzigten Jesus κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησε. Mit Recht sagt E. von Dobschütz: Diese Feier der Himmelfahrt am Pfingstfest mag immerhin mit der Attraktion des Sonntags für christliche Feste, die in älterer Zeit noch stärker war als jetzt, zusammenhängen. Schon früher hatte Th. Zahn ähnliche Gedanken vorgelegt", HOLZMEISTER, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, pp. 68-69.

(349) "The well-known passage in the *Epistle of Barnabas* (XV, 9) is probably only a clumsily expressed explanation for keeping Sunday as a day of joy; viz. because Jesus on that day rose from the dead, and (not to die again, as Lazarus and other, — on the contrary) manifested Himself and ascended into heaven. Διὸ καὶ ἄγομεν κ. τ. λ. Grammatically ἐν ῇ belongs to ἀνέβη as well as to ἀνέστη, and with Hefele we must admit the possibility that Barnabas believed that the Ascension took place on Sunday. But Funk is right in saying that ἐν ῇ is perhaps not intended to go beyond ἀνέστη ἐκ νεκρῶν. Dressel's expedient, however, of putting a full stop at ἐκ νεκρῶν, is rather violent. Harmer does not place even a comma between the clauses", PLUMMER, *Gospel according to S. Luke*[4], Edinburgh (1908) 564.

(350) August BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn (1927) 162.

Dumaine: "Por eso celebramos con gozo el octavo día, porque en él resucitó Jesús de entre los muertos, para subir después de sus apariciones al cielo... No podía, en efecto, desconocer el autor de la Carta, que éstas se extendieron más allá del día primero de la Pascua. Suponer, por otra parte, quiso señalar el domingo siguiente como el día de la Ascensión, es aún más arbitrario. Su fin principal parece haber sido indicar la duración eterna del octavo día, ya que Cristo, una vez resucitado, no puede más morir, mientras que otros llamados a la vida, conocieron una vez más la muerte" (351).

Es difícil fijar con certeza el sentido del pasaje. La interpretación misma de Plummer, Bludau y Dumaine, que nos parece literariamente la menos probable, tiene a su favor: a) el hecho de que la unión de la Resurrección y de la Ascensión es corriente en las fórmulas cristológicas del Símbolo, sin distinción alguna de tiempo; mas, a juzgar por su estructura literaria, se diría tienen lugar los dos misterios en un mismo día, el tercero después de la muerte:

τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,
ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός.

b) La visión parcial de textos, con enlace análogo de ambos misterios, en los escritos de S. Justino, S. Ireneo y Tertuliano, con olvido de otros más precisos y explícitos, ha dado pie a críticos como Hilgenfeld y Schmiedel para formular la identidad de la Resurrección y de la Ascensión como dos partes o aspectos de un mismo hecho en la mente de los apologistas

---

(351) "C'est pourquoi nous célebrons avec joie le huitième jour en lequel Jésus est ressuscité des morts pour monter ensuite au ciel, après s'être manifesté. Funk estime que dans cette dernière phrase ἀνέβη ne se construit pas nécessairement avec ἐν ᾗ. L'auteur ne pouvait guère ignorer, en effet, que les manifestations du Sauveur ressuscité, avant son ascension, s'étendirent au delà du jour de la résurrection. Supposer, d'autre part, qu'il veut parler du dimanche qui suivit la résurrection, comme du jour de l'Ascension, est encore plus arbitraire. Son but principal semble être d'indiquer que ce huitième jour a une durée éternelle, puisque le Christ une fois ressuscité ne peut plus mourir, tandis que d'autres individus rappelés à la vie connurent une seconde fois la mort", H. DUMAINE, *Dimanche, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV/1. Paris (1920) 880.

del siglo II. c) El contexto mismo de la Carta en que están insertadas las palabras, parece apoyar en alguna manera dicha interpretación (352). Inspirándose, en efecto, el autor en el primer capítulo del *Génesis*, y tal vez en el *Apocalipsis* y en el *Libro de los secretos de Enoch*, desarrolla ahí la teoría del milenarismo: la creación actual durará siete mil años, el séptimo milenio vendrá inaugurado por el juicio final y la venida del Hijo del hombre por igual espacio de tiempo a la tierra, donde tomará su descanso, aquel del que habla el *Génesis* a propósito del día séptimo de la creación. El día octavo inaugurará una nueva creación con un mundo asimismo nuevo. "Yo no soporto más vuestros novilunios y sábados. Mirad bien cómo dice: No me son aceptos estos vuestros sábados actuales, sino aquel otro que yo hice y en el que, poniendo fin a todas las cosas, inauguraré el octavo día como principio de un mundo nuevo. Es la que celebramos jubilosamente el octavo día, en el que también resucitó Cristo, y después de aparecerse, subió al cielo" (353).

Pero esta interpretación choca contra la construcción literaria del texto, pues no hay duda de que gramaticalmente el pronombre relativo ἐν ᾗ afecta por igual a los dos verbos ἀνέστη y ἀνέβη que le siguen en la frase, y si no es imposible el que estuvieran aislados entre sí esos dos miembros en la mente del autor, tampoco lo justifica su análisis literario (354).

Más probable se nos hace la doble exégesis anterior, representada principalmente por Harnack y Zahn, si bien ninguna de ellas es tampoco decisiva: la primera se diría más natural en sí y espontánea a una primera lectura, teniendo presentes, sobre todo, los textos que confirman esa misma concepción en la antigua literatura cristiana. No es obligada, sin

(352) DUMAINE, *Dimanche*, *loc. cit.* p. 880.

(353) *Epist. Barn.* XV, 8-9 (FUNK, *Patres Apostolici*, I², pp. 85-86; GEBHARDT-HARNACK, *Barnabae Epistula*, p. 67).

(354) Concede el mismo Dumaine la posibilidad de que pueda referirse la Ascensión al domingo en el texto del Ps.-Bernabé, fundándose en la compenetración histórica de la fiesta de Pentecostés y de la Ascensión, al menos en el siglo IV, dentro de la antigua Iglesia, cf. *art. cit.* p. 880, n. 5.

embargo, esa interpretación, pues el texto habla del día octavo en general, διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόνη, y a ese día de la semana (si en un mismo domingo, o en diversos, el texto no lo dice) se vinculan los dos hechos de la Resurrección y de la Ascensión de Cristo mediante el enlace del pronombre relativo ἐν ᾗ. Pretender concluir de ahí que tuvieron lugar los dos misterios en un mismo domingo para el autor de la Carta, sería como pretender concluir de un texto análogo de S. Justino—objeta Zahn—que Cristo resucitó el mismo domingo de la creación de la luz y del mundo según el gran apologista cristiano ([355]). La construcción literaria es, ciertamente, paralela:

S. JUSTINO, *I' Apología, 67*: Τὴν δὲ τοῦ Ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρα ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, τῇ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν Κρονικήν, ἥτις ἐστὶν Ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν ([356]).

Sólo que aquí la distancia misma de los tiempos entre los dos hechos, nunca discutida, naturalmente, en la tradición, y la indicación τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, sobreañadida en el segundo miembro, fijan claramente el sentido del día octavo de la semana en que tuvieron lugar la creación del mundo y la Resurrección de Cristo en fechas bien distantes entre sí, mientras que en el texto de Bernabé, la idea, corriente ya en otras fuentes antiguas, de la Ascensión el día primero de la Pascua, hace muy probable dicha interpretación, hoy, ciertamente, la más generalizada entre los críticos ([357]).

---

(355) "Genau mit demselben Rechte, mit welchem man hieraus die oben abgelehnte Meinung folgerte, könnte man aus Justin, *Apol.* I, 67 extr. schliessen, nach Justin sei Christus am Tage der Erschaffung des Lichts und der Welt auferstanden", ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* I, pp. 924-925, n. 4.

(356) OTTO, CA, I³, p. 188; PG, VI, 429-432.

(357) Es la opinión también de Dom P. CABROL, *Ascension (Fête), Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* I/2, Paris (1907) 2936; F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol,* II, Leipizg (1900) 650.

Por otra parte, lo que sugiere Zahn acerca de la fusión litúrgica de la fiesta de la Ascensión con la de Pentecostés a los 50 días (358), es verdad que se dió más tarde, sin duda por el enlace y unión íntima entre los dos misterios—la *Peregrinatio Aetheriae* nos habla de esa costumbre a fines del siglo IV en Jerusalén (359)—; pero nada sabemos de una tal compenetración litúrgica en el primer tercio del siglo II, y aun, de admitir su existencia, habría que suponer todavía un paso en falso del orden litúrgico al histórico de los hechos en el autor de la Carta, porque no son las fiestas, como ocurre más tarde en textos análogos, sino los mismos hechos históricos de la Resurrección y de la Ascensión los que se ligan al día octavo en el nuestro; y no hay rastro alguno de esa doble suposición a principio del siglo II (360). Menos fundada parece

(358) "Die Meinung aber, dass die Himmelfahrt auf einen Sonntag gefallen sei, findet sich auch in späterer Zeit, wo an ein bewusstes oder unbewusstes Ignorieren der kanonischen Darstellungen nicht zu denken ist, und zwar im Zusammenhang mit der kirchlichen Sitte, das Pfingstfest, das stets an einem Sonntag gefeiert wurde, zugleich als Himmelfahrtsfest zu feiern. Darnach könnte jene Stelle des Barnabas höchstens zu der archäologischen Frage Anlass geben, ob schon damals ein christliches Pfingstfest, welches zugleich auf die Himmelfahrt bezogen wurde, gefeiert worden sei", ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, p. 925.

(359) La compenetración de la doble fiesta en tiempos posteriores la explica bien el P. Holzmeister: "Diese gemeinsame Festfeier hatte eine doppelte Voraussetzung, die ihr Entstehen in völlig genügender Weise erklärt: einerseits die Tatsache, dass in der vornizänischen Zeit kein Fest der Himmelfahrt des Herrn gefeiert wurde, andererseits die innige inhaltliche Verwandtschaft der beiden Feste, da dieselben die negative und positive Seite eines und desselben Geheimnisses darstellen, welches Jo. 16, 7 ausgesprochen ist: *Wenn ich nicht fortgehe, wird der Tröster nicht zu euch kommen*", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 66.

(360) No son tan claras las relaciones de la Ascensión con la Pascua y Pentecostés durante los tres primeros siglos, hasta formar una fiesta litúrgica propia en el siglo IV, cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*[4], Paris (1908) 243-244; CABROL, *art. cit.* cols. 2936-1939; KELLNER, *Heortologie*[3], Freiburg i. Br. (1906) 81 ss.; J. BRAUN, *Liturgisches Handlexikon* (1922) 118; EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, I, Freiburg i. Br. (1932) 554-561; Georg RIETSCHEL, *Himmelfahrtsfest*, RE, VIII, pp. 84-86; GLAUE, *Himmelfahrtsfest*, RGG[2], II, Tübingen (1928) col. 1900. Era más bien la Pascua la que entonces, al parecer, lo llenaba todo, con su ayuno preparatorio y sus siete semanas de regocijos consiguientes, como observa Duchesne. De Pentecostés, entendido en la acepción de un período de 50 días, tenemos los testimonios de Ireneo, Tertuliano y Orígenes, y su coincidencia en este punto basta para fijar la antigüedad de ese uso; pero la fiesta misma de Pentecostés, término de dicho período de júbilo, se sobrentiende más bien que se menciona, si bien Orígenes parece distinguir ya las dos signi-

aún históricamente la hipótesis de Funk, que cree referirse en su segundo miembro el texto del Ps.-Bernabé al primer domingo después de la Pascua: más razonable sería la hipótesis para el domingo que precede o sigue al jueves de la Ascensión, conforme a una costumbre usada en Antioquía según S. Crisóstomo (361).

Más probable se nos hace, con todo, en su conjunto la interpretación de los que ven en el texto del Ps.-Bernabé un mismo domingo para la Resurrección y la Ascensión de Cristo. He aquí las razones en que se apoyan nuestras preferencias por esa exégesis del pasaje: 1) ésa es la primera impresión espontánea de quien lee el texto; 2) todo domingo era una fiesta de los misterios gloriosos del Señor, entre los que ocupan un puesto de preferencia su Resurrección y su Ascensión al cielo; era *el día señorial* por excelencia (362); 3) los relatos

---

ficaciones de la palabra "Pentecostés", *Cont. Cels.* VIII, 22, cf. DUCHESNE, *ob. cit.* p. 244. Dom Cabrol supone que la Ascensión debió de estar fundida en ese mismo período pascual, antes de recibir su autonomía de fiesta propia, satélite a la vez, como él se expresa, de la Pascua y de Pentecostés. La primera noticia de una fiesta litúrgica de la Ascensión a los 40 días nos la da en 306 el canon 43 del Concilio de Elvira: "Pravam institutionem emendari placuit, iuxta auctoritatem Scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus (non quadragesimam, como añaden algunos manuscritos); ne, si quis non fecerit, quasi novam haeresem induxisse notetur", o como se lee todavía en un antiguo resumen de los cánones de Elvira, reproducido por MANSI, *Concil. ampliss. coll.* t. II, col. 13, 295: "*post Pascha* quinquagesima teneatur, non quadragesima", cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, I, Freiburg i. Br. (1873) 174-175. Debió de suprimirse en algunas partes de España la fiesta de Pentecostés, tal vez por influencias montanistas. A fines del mismo siglo IV se celebraba en Tierra Santa la doble liturgia, de la que nos habla la *Peregrinatio Aetheriae*, nn. 42-43, la de Belén a los 40 días, y la del Olivete a los 50 después de la Pascua, cf. el estudio de BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn (1927) 154-167. Cree Holzmeister estamos en el paso de la antigua fiesta, compenetrada con la de Pentecostés en Jerusalén, a la nueva en la basílica de Belén a los 40 días: "Zur Erklärung dieser auffallenden Bestimmungen dürfte sich wohl am besten empfehlen, hier ein Übergangstadium von einer alten Praxis zu einem neu eingeführten Feste zu erblicken. Dieses liegt vor in der Feier von Bethlehem, jene in der vom Ölberg bei Jerusalem", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 64. Por ese tiempo abundan ya las referencias y aun las homilías de los Padres a la fiesta, como se ve por S. Agustín, S. Crisóstomo, S. Gregorio Niseno, Sócrates, y posteriormente las *Constit. Apost.*, cf. CABROL, *Ascension, loc. cit.* cols. 2936-2939.

(361) Véase DUCHESNE, *ob. cit.* p. 244, n. 4.ª; CABROL, *art. cit.* col. 2935.

(362) Parece haberse fijado esa terminología de κυριακὴ ἡμέρα para

mismos evangélicos de Lc. 24, 44-53, y de Mc. 16, 9-20, así como la referencia de Ioh. 20, 17, podían dar pie a la creencia errónea de haber tenido lugar la Ascensión la tarde primera de la Pascua, si no se tenía presente el pasaje de Act. 1, 3 (363); 4) aun hoy día no pocos críticos sorprenden ahí una tradición, según ellos primitiva, y que, partiendo de las fuentes ya indicadas del N. T., pasaría por los escritos del Ps.-Bernabé y de Arístides, del *Evangelio de Pedro* y de la *Epistula Apostolorum*, hasta llegar a Clemente de Alejandría, a Tertuliano, al códice latino de Bobbio (*k*) y aun al mismo S. Jerónimo, y si es fácil negar esa concepción en algunos de los testigos citados, no lo es igualmente en todos (364); 5) esa misma impresión que dejaba la lectura de Lc. 24, 44-53, en contradicción aparente con la cronología de la Ascensión en Act. 1, 3, debió de dar pie, bajo una tendencia armonizadora antes expuesta, a la supresión del καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en la historia de la trasmisión del texto; 6) no olvidemos, finalmente, que nos hallamos ante un libro pseudónimo, puesto bajo el patronato augusto, pero usurpado, de Bernabé, no ante la voz autorizada de los grandes obispos y mártires de

---

los últimos tiempos de Domiciano por medio del *Apoc.* 1, 10: ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Pablo supone igualmente la fiesta del Señor o el domingo, 1 Cor 16, 2; otro tanto ocurre en Act. 20, 7. Plinio alude asimismo a las reuniones cristianas *stato die*. Los primeros en valerse del término, después de S Juan, son: S. IGNACIO, *Ad Magnes*, IX, 1; la *Didaché*, XIV, 1; el *Evangelio de Pedro*, VIII, 25; MELITÓN DE SARDES, en la segunda mitad del siglo II, escribió, según el testimonio de EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV, 26, 2, un libro, hoy, por desgracia, perdido, Περὶ κυριακῆς λόγος; DIONISIO, obispo de Corinto, cf. EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV, 23, 116; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 14; y ORÍGENES, *Cont. Cels.*, VIII, 22. Véase DUMAINE, *Dimanche, loc. cit.* cols. 859-870.

(363) Aun hoy día, como advierte el P. Lebreton a propósito de Lc. 24, 50-53: "Si nous n'avions que ce témoignage, nous en conclurions que l'Ascension eut lieu le jour de Pâques", *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, II, p. 457. Y Kattenbusch anota así el pasaje de Ps. Bernabé: "Das stimmt formell merkwürdig zu R, ist sachlich aber wohl aus Joh. 20, 17 ff. zu erklären (oder aus Marc. 16, 9 ff.?)", *Das Apostolische Symbol*, II, 650. Igualmente Windisch: "Offensichtlich folgt der Vf. der Tradition, dass die Himmelfahrt am einem Sonntag und zwar am Ostersonntag erfolgte, vgl. Lc. 24, 51 AB etc. Mc. 16, 19", *Der Barnabasbrief*, p. 385.

(364) Ese es el caso del *Evangelio de Pedro* y de la *Epistula Apostolorum* cuando menos, dentro del mismo siglo II; luego estudiaremos detenidamente esos textos.

Antioquía y de Roma, sino ante la voz modesta de un simple fiel, que en éste como en otros puntos de doctrina importantes—recuérdese su polémica exagerada contra todo el culto judío, sus sacrificios y su templo como una inmensa aberración—tergiversó las ideas de la Iglesia ([365]).

3º — La Apología de Arístides

Sumóse pronto al testimonio de la *Carta de Ps.-Bernabé* un texto de la *Apología de Arístides* ([366]), al darle a luz en 1878, con el fragmento armenio descubierto en el manuscrito de Etschmiazin, los PP. Mechitaristas de S. Lázaro de Venecia ([367]), y propagarlo más, con sus respectivos descubrimientos, por una parte, Rendel Harris, a través de la versión siríaca, hallada por él sobre un códice del siglo VI o VII

---

(365) Dentro de esta misma interpretación presentó una nueva modalidad Godet: "Ou bien cette parole peut aussi signifier, d'après Jean XX, 17 dont elle serait la reproduction, que l'élévation de Jésus au ciel a commencé avec la résurrection et le jour même. Dès ce moment, en effet, *il n'était plus avec* les siens, comme il le dit lui-même (Luc. XXIV, 44). Il appartenait à une sphère supérieure d'existence. Il ne faisait plus que *se manifester* ici-bas. Il n'y vivait plus. *Il montait*, selon sa propre expression. Dans ce sens, sa résurrection et le commencement de son élévation (καί — καί) ont donc eu lieu le même jour. L'expression: *après s'être manifesté*, se rapporterai aux apparitions qui eurent lieu le jour de la résurrection et après lesquelles il entra dans la sphère céleste", *L'Évangile de Saint Luc*, II² p. 465. En esta segunda exposición que hace Godet del texto de Ps.-Bernabé y que él cree igualmente probable, se mezclan conceptos que precisa distinguir: *a*) esa supuesta Ascensión progresiva es idea ajena al IV evangelista como a todo el N. T.; *b*) Ioh. 20, 17, como hemos visto al estudiarlo, es un presente-futuro; *c*) el texto de Lc. 24, 44, le pone a Jesús en una vida y relaciones nuevas con sus discípulos, ha entrado en su gloria, Lc. 24, 26, efecto de su Resurrección misma, no después de las apariciones, como es, en cambio, el caso καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς en nuestro texto.

(366) La obra era conocida hasta entonces sólo por dos recensiones de EUSEBIO de Cesarea, *Chronicorum lib. II* (PG, XIX, 557-558); *Hist. Eccles.* IV (PG, XX, 308).

(367) *Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo*, Venetiis, 1878. Con nueva revisión, sobre todo en lo que se refería a su versión latina, reprodujo el mismo fragmento Paulin MARTIN, *Analecta Sacra Patrum Antenicaenorum ex codicibus orientalibus collegit:* IV. *Sancti Aristidae Philosophi quae armenice supersunt fragmenta, Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata edidit* J. B. Card. PITRA, IV, Parisiis (1883) 6-8; 282-284.

en el convento de Sta. Catalina del Monte Sinaí ([368]), y por otra, Armitage Robinson, a través del texto griego conservado en la *Vida de Barlaam y Joasaph*, obra de un monje del convento de S. Sabas de Jerusalén, llamado Juan, que en el siglo VII incorporó a su historia legendaria la *Apología de Arístides*, poniéndola en boca del viejo Nachor ([369]).

En ese pasaje de la Apología, de suma importancia para el estudio del Símbolo en Arístides, se lee con pequeñas variantes, a través de la triple recensión que ha llegado hasta nosotros, el siguiente testimonio de la Ascensión de Jesús:

RECENSIÓN SIRÍACA	RECENSIÓN GRIEGA	RECENSIÓN ÁRMENA
Los cristianos, pues, toman su origen de Jesucristo, que es llamado el Hijo de Dios muy alto, y se dice que Dios bajó del cielo, y que tomó carne de una virgen hebrea... El fué traspasado por los judíos, y murió y fué sepultado. Y dicen que después de tres días resucitó y subió al cielo ([370]).	Οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων· καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως σάρκα ἀνέλαβε... διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο... μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν ([371]).	Christiani genus suum a Domino Iesu Christo trahunt. Iste est Dei altissimi Filius, qui... de caelis descendens per Spiritum Sanctum, ex virgine hebraea natus, corpus suum de virgine assumens... Ipse ab Hebraeis cruci clavis affixus atque a mortuis resurgens, ad caelos ascendit ([372]).

Otros elementos del Símbolo en tiempo de Arístides podrán ser más o menos evidentes en su Apología; de los que

([368]) RENDEL HARRIS - ARMITAGE ROBINSON, *The Apology of Aristides on behalf of the Christians from a Syriac MS. preserved on Mount Sinai, edited with an Introduction and Translation*, *Texts and Studies*, I/1, Cambridge, 1891.

([369]) Esa adaptación cristiana de la leyenda de Budha, muy leída y traducida a todas las lenguas en la Edad Media, corría en un apéndice a las obras de S. JUAN DAMASCENO, PG. XCVI, 856-1240; la *Apología de Arístides* en las cols. 1108-1124

([370]) El original siríaco en RENDEL HARRIS - ARMITAGE ROBINSON, *The Apology of Aristides*, p. (4); la traducción, *ibid.* p. 36.

([371]) El texto en PG. XCVI, 1121; y en HARRIS-ROBINSON, *ob. cit.* p. 110.

no se podrá dudar en manera alguna es de los cuatro miembros sucesivos de la fórmula cristológica:

Nacido de la Virgen (hebrea)
Fué crucificado (por los judíos)
Resucitó al tercero día (de entre los muertos)
Y subió a los cielos.

Fué grande la precipitación y ligereza de los críticos, al apoderarse de ese testimonio de Arístides, como si confirmara la tradición, según ellos más antigua, de la Ascensión el día mismo primero de la Pascua ([373]). El texto prescinde en abso-

---

(372) Damos la traducción latina del texto ármeno revisada por Paulin MARTIN, *ob. cit.* p. 284. El texto ármeno, *ibid.* p. 8. Se ha discutido mucho sobre cuál de los textos nos ofrece el verdadero original de Arístides. Harris defendía naturalmente ese privilegio para el texto siríaco, como Robinson para el griego. HARNACK, TLZ, XVI (1891) 301 ss. 325 ss., con R. RAABE, *Die Apologie des Aristides aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben*, TU, IX/1 (1893) 28 ss. tienen el texto griego, si no por el original, sí por la mejor recensión. El primero en defender la tesis contraria en favor del texto siríaco, después de Harris, ha sido A. EHRHARD, *Literarischer Handweiser* (1892) 9-16. 49. 54; *Die altchristliche Literatur und ihre Esforschung von 1884-1900*, I, Freiburg i. Br. (1900) 205-206. Pero el que se ha llevado la palma en ese sentido ha sido R. SEEBERG, *Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt*, FGNK, V, Erlangen-Leipzig (1893) 163-210. Da preferencia al mismo texto HENNECKE, *Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie*. ZWT, XXXVI (1893) 42-126, sobre todo 57-60. Nestle, en cambio, se muestra escéptico respecto del valor crítico del mismo, ZWT, XXXVIII (1895) 291-292; y J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, sigue preferentemente el texto griego. Volvieron, con todo, a abogar por la superioridad del siríaco, no sin razón, BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I[2], Freiburg i. Br. (1913) 189-191; *Patrologie*[3], Freiburg i. Br. (1910) 36, y Julius KASPAR, *Die Apologie des Philosophen Aristides von Athen*, München (1913) 10-13. Un fragmento del original griego, publicado por GRENFELL y HUNT, *Oxyrhynchus Papyri*, XV, London (1922) Nr. 1783; y otro segundo, conservado en el papyrus 2486 del Britisch Museum y dado a conocer por MILNE, *A new Fragment of the Apology of Aristides*, JTS, XXV (1923) 73-77; G. KRÜGER, *Aristides-Apologie 15, 6-16, 1 im Urtext*, TLZ, XLIX (1924) 47-48, han decidido la cuestión a favor de la recensión siríaca, más fiel, en general, que la griega, aunque ésta conserva más del lenguaje mismo del original griego de Arístides.

(373) Así, entre otros, Hilgenfeld: "Jesus eodem die, quo e mortuis suscitatus est, etiam in caelos ascendit, cf... Aristides, *Apolog.* c. II, p. 9 (editio Hennecke, 1893) graece: διὰ τοῦ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο... μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἐπῆλθεν. Syriace: "Derselbe wurde von den Juden durchbohrt und starb und wurde begraben, und sie erzählen, dass er nach drei Tagen auferstand und zum Himmel aufstieg." Armeniace: "Und er wurde von den Juden ans Kreuz genagelt, und aufer-

luto del espacio que pudo mediar entre la Resurrección y la Ascensión del Señor a los cielos: ni incluye, ni excluye los 40 días; limítase Arístides a fijar el orden de los hechos, sin preocuparse de precisar más su cronología, si no es cuando, como en la fórmula de la Resurrección, se trata de apuntar el cumplimiento de una profecía repetida y solemne de Cristo, lo mismo que ocurre desde la época más remota hasta nuestros días en el Símbolo Cristológico de la Fe:

τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν.
ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός.

¿Quién pretenderá concluir de ahí la coincidencia de los dos misterios en un mismo día según la mente de la Iglesia? Son las mismas fórmulas en sí indiferentes y vagas, que, junto a otras más precisas y determinadas, usaron S. Justino, S. Ireneo y Tertuliano, y que a críticos menos imparciales, como Hilgenfeld y Schmiedel, llevaron a conclusiones que hoy nadie se atreve a defender.

4º — Tertuliano y Eusebio de Cesarea

Se han citado, finalmente, entre los hombres representativos de la tradición de la grande Iglesia, disidentes de la concepción de Act. 1, 3, a Tertuliano, a Eusebio de Cesarea y a S. Jerónimo ([374]).

1. Del primero sólo se recuerdan unas breves líneas de la segunda parte de su tratado *Contra los Judíos*, de autenticidad modernamente discutida ([375]):

---

standen von den Toten fuhr er zum Himmel", *Acta Apostolorum*, pp. 197-198. Y Schmiedel por su parte: "Justin, Irenaeus, and Tertullian continue to regard both events as two parts of one act..., the Apology of Aristides... says similarly that after three days he rose again and was taken up into heaven", *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB, IV, col. 4061.

(374) Cf. P. W. SCHMIEDEL, *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB, IV, col. 4061; WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, p. 385; HOLZMEISTER, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, pp. 57. 61-63. 69.

(375) Véase AKERMANN, *Über die Echtheit der letzteren Hälfte von Tertullian Adversus Iudaeos*, Lund, 1919.

Adv. Iudaeos, XIII: Cur itaque post resurrectionem eius a mortuis, quae die tertia effecta est, caeli eum receperunt? Secundum prophetiam Osee emissam huiusmodi: *Ante lucem surgent ad me dicentes: Eamus et revertamur ad Dominum Deum nostrum, quoniam ipse eripiet et liberabit nos.* Post biduum, in die tertia, quae est resurrectio eius gloriosa, de terra in caelos eum recepit, unde et venerat ipse spiritus ad virginem, cuius neque nativitatem neque passionem Iudaei agnoverunt ([376]).

Holzmeister encuentra, y con razón, especialmente difíciles estos textos postbíblicos, que hablan de una Ascensión de Jesús el día mismo primero de la Resurrección de Cristo, y opina responden a la difícil cuestión, llena de curiosidades, sobre dónde permanecía el Resucitado o adónde se trasladaba, una vez que desaparecía a las miradas de sus discípulos ([377]). No seremos nosotros quienes neguemos la dificultad; pero sí haremos constar que no se ha hecho justicia a Tertuliano, ni a Eusebio de Cesarea, ni a S. Jerónimo, al exponer parcialmente por uno o dos textos oscuros y secundarios, con omisión de otros más trasparentes y precisos, su pensamiento en esta materia. Así, junto al texto antes citado del apologista africano, se leen otros dos que bastan por sí solos para fijar su pensamiento:

De baptismo, 19: Exinde Pentecoste ordinandis lavacris laetissimum spatium est, quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est. et gratia Spiritus sancti dedicata, et spes adventus Domini subostensa, quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos dixerunt sic venturum, quemadmodum et in caelos conscendit, utique in Pentecoste ([378]).

El término Pentecostés viene ahí en el sentido de la fiesta de los 50 días, como es, por lo demás, el caso en la literatura cristiana más antigua ([379]). Tertuliano señala ese tiempo como el

---

(376) ÖHLER, II, p. 737; PL, II, 677.

(377) HOLZMEISTER, *art. cit.* pp. 59-60.

(378) REIFFERSCHEID-WISSOWA, *Tertulliani opera* (CSEL, XX, p. 217; PL, I, col. 1222).

(379) La señalan bien Hefele-Leclerck, al comentar el canon XX del Concilio de Nicea: "Dans ce 20e canon le terme τῆς πεντηκοστῆς désigne la période de cinquante jours qui s'étend entre Pâques et la Pentecôte, ce *latissimum spatium*, comme dit Tertullien, *De baptismo*, XIX, PL, t. I, col. 1331; il parle encore de cette fête dans *De oratione*, XXIII, et *De ido-*

más a propósito, después del día solemne de la Pascua, para la administración del bautismo, añadiendo que en él tuvieron lugar las apariciones del Resucitado, en él se inauguró la gracia del Espíritu Santo, y se les prometió a los Apóstoles su segunda venida de parte de los ángeles a raíz de su Ascensión al cielo. Están ya dados casi todos los elementos del relato de los Hechos; sólo falta el número mismo de los 40 días. Helo en otro texto:

Apologeticum, *XXI*: Cum discipulis autem quibusdam apud Galilaeam, Iudaeae regionem, ad quadraginta dies egit docens eos quae docerent. Dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem circumfusa nube in caelum est receptus, multo verius quam apud vos adseverare de Romulo Proculi solent [380].

Luego examinaremos el sentido exacto del "ad quadraginta dies": lo que nadie podrá razonablemente discutir es que nos hallamos ante la tradición de Act. 1, 3. Ante declaraciones tan precisas y terminantes sobre la convivencia de Jesús con sus discípulos por 40 días, de no admitir una doble concepción contradictoria en el autor, y no hay motivos para ello, surge la sospecha de si las frases del tratado *Adv. Iud.*, en el caso de ser auténticas, tendrán otro sentido distinto del de la Ascensión corporal al cielo, y hablarán, más que de su recepción en sentido local, de su paso, mediante la resurrección, al estado de gloria: pronto tendremos ocasión de precisar más este pensamiento a propósito de otras fórmulas similares de Eusebio de Cesarea y de S. Jerónimo.

La mayor parte de los textos referentes a Eusebio los ha

---

lolatria, XIV, P. L., t. I, col. 1898, 757. Eusèbe donne le nom de Pentecôte à la période de sept semaines entre la résurrection et ia descente du Saint-Esprit. *De vita Constantini*, i. IV, c. LXIV, PG, t. XX, col. 1220. Postérieurement au concile de 325 le témoignages se multiplient et concordent sur le sens à donner au mot Pentecôte. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, LXVI, PG, t. XXXII, col. 188, parle des *sept semaines de la sacrée Pentecôte*. Le canon apostolique 38 mentionne la quatrième semaine de la Pentecôte; saint Épiphane, *Expos. fidei cathol.*, XXII, PG, t. XLII, col. 821 sq., parle de *toute la Pentecôte de 50 jours;* saint Hilaire, *Prolog. in Ps.*, XII, PL, t. IX, col. 239, emploie dans le même sens l'expression: *Quinquagesima*", *Histoire des Conciles*, I/1, pp. 618-619, n. 4.

(380) ÖHLER, I, pp. 202-203; MARTIN, *Apologeticum*, Bonnae (1933) 90-91; PL, I, 462.

estudiado el P. Holzmeister (381); pero creemos debe completarse, y, en parte también, rectificarse su estudio. Nos interesan aquí especialmente estos textos, tanto por la autoridad de Eusebio en materias de historia, como por la época que representan en los orígenes de la fiesta litúrgica de la Ascensión a principios del siglo IV.

De él se cita, ante todo, un pasaje especialmente difícil, que parece poner la Ascensión en domingo, tal vez el día mismo de la Pascua:

Psalmus cantici, in die Sabbati, XCI: Διὸ δὴ παρῃτημένων ἐκείνων, διὰ τῆς Καινῆς Διαθήκης Λόγος μετήγαγε καὶ μετατέθεικε τὴν τοῦ Σαββάτου ἑορτὴν ἐπὶ τὴν τοῦ φωτὸς ἀνατολήν, καὶ παρέδωκεν ἡμῖν ἀληθινῆς ἀναπαύσεως εἰκόνα τὴν σωτηρίαν καὶ Κυριακὴν καὶ πρώτην τοῦ φωτὸς ἡμέραν, καθ' ἣν ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου μετὰ πάσας αὐτοῦ τὰς ἐν ἀνθρώποις πράξεις, τὴν κατὰ τοῦ θανάτου νίκην ἀράμενος, τὰς οὐρανίους πύλας ὑπερέβαινεν ὑπὲρ τὴν ἑξαήμερον κοσμοποιίαν γιγνόμενος, τό τε θεοπρεπὲς Σάββατον καὶ τὴν τρισμακαρίαν ἀνάπαυσιν ὑπολαμβάνων, τοῦ Πατρὸς εἰρηκότος αὐτῷ· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου (382).

La fiesta judía del sábado se ha trasladado al día primero de la creación de la luz, al día del Señor o domingo, en el que, después de los trabajos de su vida mortal, vencedor ya de la muerte, franqueó las puertas del cielo nuestro Salvador, oyendo de labios del Padre: "Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tu planta."

El pasaje recuerda el tema tan repetido en la antigua literatura cristiana. Para su interpretación, recordemos: 1) que Eusebio habla aquí en orador, llevado de la idea del descanso y de la felicidad en que entra el domingo de Pascua, vencedor ya de la muerte, Jesucristo; 2) que, sin precisar relaciones ningunas cronológicas, funde, al parecer, bajo esa idea la Resurrección y la Ascensión gloriosa de Cristo; 3) que la expresión τὰς οὐρανίους πύλας ὑπερέβαινεν debe interpretarse, no en el sentido local de una entrada corporal en el cielo, sino en el estado de felicidad y de gloria, según aquello de Lc. 24, 26:

(381) *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, pp. 61-63.
(382) PG. XXIII, 1169.

"¿No era preciso que padeciera esto Cristo, y así entrara en su gloria?"; 4) que esta interpretación del pasaje viene impuesta por diferentes textos de Eusebio relativos a la tradición de los 40 días.

Ha estudiado particularmente un segundo grupo de textos el P. Holzmeister, y su conclusión es que el historiador de la Iglesia hace coincidir la Ascensión con la fiesta de Pentecostés a los 50 días. Creemos deben rectificarse su interpretación y sus conclusiones en este punto.

Un primer texto fija en estos términos, dentro del período pascual, los últimos días de Constantino:

Vita Constantini, IV, 64: "Εκαστα δὲ τούτων ἐπὶ τῆς μεγίστης συνετελεῖτο ἑορτῆς τῆς δὲ πανσέμνου καὶ σεβασμίας Πεντηκοστῆς ἑβδομάσι μὲν ἑπτὰ τετιμημένης, μονάδι δ' ἐπισφραγιζομένης, καθ' ἣν τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ κοινοῦ Σωτῆρος τὴν τε τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς ἀνθρώπους κάθοδον γεγενῆσθαι λόγοι περιέχουσιν θεῖοι. ἐν δὴ ταύτῃ τούτων ἀξιωθεὶς βασιλεύς, ἐπὶ τῆς ὑστάτης ἁπασῶν ἡμέρας, ἣν δὴ ἑορτὴν ἑορτῶν οὐκ ἄν τις διαμάρτοι καλῶν, ἀμφὶ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας πρὸς τὸν αὐτοῦ θεὸν ἀνελαμβάνετο (383).

El pensamiento del historiador es claro: todo esto, es decir, el bautismo y las últimas disposiciones del emperador por él narradas, ocurrían en la muy grande y verdaderamente santa y veneranda fiesta del período pascual de Pentecostés, dentro del cual tuvieron lugar la Ascensión del Señor a los cielos y la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles según los relatos inspirados, así como su muerte ocurrió hacia el mediodía del último día, que bien podría llamarse la fiesta de las fiestas.

Coloca, pues, Eusebio, dentro del período pascual de la grande festividad de Pentecostés, la Ascensión de Jesús a los cielos. Duda el P. Holzmeister de esta interpretación, y cree igualmente probable, al menos, la que pone la Ascensión en el término de los 50 días, por no poder definirse con certeza si καθ' ἣν afecta en el texto a la ἐπὶ τῆς μεγίστης ἑορτῆς,

(383) Ivar A Heikel, *Uber das Leben Constantins* (CB, *Eusebius Werke*, I, p. 144; PG, XX, 1220).

τῆς δὲ πανσέμνου καὶ σεβασμίας Πεντηκοστῆς, o a la unidad última μονάδι δ' ἐπισφραγιζομένης. Invoca por la primera la alusión expresa de Eusebio a los relatos de la Ascensión y Pentecostés en los libros inspirados, y por la segunda el enlace gramatical de καθ' ἥν, únicamente posible con el inmediato término μονάς, y no con el lejano πεντηκοστή, según él ([384]). Nosotros nos inclinamos más bien por la primera; he aquí las razones en que nos apoyamos:

1) Todas las afirmaciones del pasaje, excepto la última referente a su muerte, tienen por objeto el período pascual de Pentecostés: ἐπὶ τῆς μεγίστης συνετελεῖτο ἑορτῆς, τῆς δὴ πανσέμνου καὶ σεβασμίας Πεντηκοστῆς, τετιμημένης, ἐπισφραγιζομένης, καθ' ἥν, ἐν δὴ ταύτῃ.

2) Creemos que aun gramaticalmente καθ' ἥν se enlaza con la Πεντηκοστῆς, de que nos viene hablando *in recto* y a la que se refieren igualmente los dos participios que en la frase le preceden, τετιμημένης, ἐπισφραγιζομένης, más bien que con la μονάδι, que viene sólo *in obliquo.*

3) Confirma todavía nuestra interpretación el ἐν δὴ ταύτῃ τούτων ἀζιωθεὶς βασιλεύς que sigue, ciertamente, en el período de los 50 días, dentro del cual recibe, en efecto, el bautismo el emperador, y al que inmediatamente contrapone Eusebio el último de los días, ἐπὶ τῆς ὑστάτης ἁπασῶν ἡμέρας, ἥν δὴ ἑορτὴν ἑορτῶν οὐκ ἄν τις διαμάρτοι καλῶν, cuando tuvo lugar su muerte.

4) Y casi más convincente que todas estas razones, la alusión expresa que hace el historiador a los relatos de la Ascensión y de Pentecostés en el libro de los Hechos; y la

---

(384) "An dieser Stelle ist sicher der Ausdruck Πεντηκοστή als Bezeichnung der ganzen Osterquinquagesima und nicht als Name ihres Schlusstages zu nehmen; zweifelhaft aber bleibt, wohin sich das Präpositionalobjekt καθ' ἥν bezieht. Sagt Eusebius nur: Himmelfahrt und Geistesausgiessung erfolgten in dem Zeitraum von 49 + 1 Tagen, oder versetzt er beide Geheimnisse auf die μονάς ἐπισφραγιζομένη, den einen Schlusstag? Erstere Erklärung wird nahegelegt durch die Berufung auf die göttlichen Schriften, während die andere sich darauf berufen kann, dass Relativpronomen καθ' ἥν sich ungezwungen nur auf das unmittelbar vorausgehende μονάς und nicht auf das weit abstehende Πεντηκοστή zurückbeziehen kann", HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 62.

razón es singularmente poderosa, tratándose de un escritor como Eusebio, buen conocedor de la obra histórica de S. Lucas, sobre la que apoya los orígenes de su propia Historia de la Iglesia ([385]).

Un tercer texto es el que ha solido traerse como el primer testimonio explícito de la fiesta de la Ascensión en los estudios históricos de la liturgia cristiana ([386]). El P. Holzmeister, en cambio, cree no se habla ahí de una fiesta distinta de la de Pentecostés a los 50 días ([387]). Examinemos el texto:

De solemnitate paschali, V: Διὸ μετὰ τὸ Πάσχα τὴν Πεντηκοστὴν ἐν ἑβδομάσιν ἑπτὰ τελείαις ἑορτάζομεν, τὸν μὲν πρότερον αἰῶνα τῆς πρὸ τοῦ Πάσχα τεσσαρακονθημέρου συνασκήσεως ἐν ἓξ ἑβδομάσιν ἀνδρισάμενοι· πρακτικὴ γὰρ ἡ ἑξὰς καὶ ἐνεργετική· διὸ καὶ ἐν ἓξ ἡμέραις ὁ Θεὸς πεποιηκέναι λέγεται τὰ σύμπαντα. Τοὺς δ' ἐν ἐκείνῃ πόνους εἰκότως ἡ δευτέρα ἑορτὴ ἐν ἑβδομάσιν

([385]) Es la interpretación apuntada por Valois, el traductor latino de Eusebio: "Porro haec omnia gerebantur in maxima illa solemnitate venerandae et sacratissimae Pentecostes, quae septenario hebdomadum numero decorata, unitate obsignatur. In qua et communis Servatoris ascensum in caelos, et sancti Spiritus in terras descensum contigisse sacrae Litterae testantur. In ea igitur solemnitate Imperator haec quae diximus consecutus, ultima tandem die, quam si quis omnium festivitatum maximam vocet, haudquaquam meo iudicio aberraverit, circa meridiem migravit ad Dominum", VALESIUS, *Eusebii Pamphili de vita Constantini libri quatuor.* Augusta Taurinorum (1746) 601. Versión latina reproducida en PL, XX, 1219. Y modernamente por el P. Joh. M. Pfättisch en su versión alemana: "Dieses alles trug sich in der grössten Festzeit, in der hochgefeierten, heiligen Pfingstzeit, die durch sieben Wochen ausgezeichnet und durch die Einheit besiegelt ist: in ihr ist ja nach dem Berichte der göttlichen Schriften die Aufnahme des Erlösers der Welt in den Himmel und die Herabkunft des Heiligen Geistes zu den Menschen erfolgt. Eben in dieser Festzeit empfing der Kaiser die erwähnten Gnaden und an ihrem letzten Tage, den man ohne fehlzugehen das Fest der Feste nennen darf, wurde er um die Mittagszeit zu seinem Gotte aufgenommen", *Bibliothek der Kirchenväter, Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt,* I, Kempten-München (1913) 183-184.

([386]) Léase, p. ej., a Hugo Koch: "Erwähnt ist dieses Fest als πανέορτος ἡμέρα τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως erstmals von Eusebius in seiner um 332 verfassten Schrift De sollemn. pasch. c. 5", Hugo KOCH, *Die* Τεσσαρακοστή *in can. V von Nicäa (325), Zeitschrift für Kirchengeschichte,* XLIV (1925) 485. De manera parecida escriben KELLNER, *Heortologie,* p. 81; BUCHBERGER, *Kirchliches Handlexikon,* I, col. 1977.

([387]) "Jedenfalls aber wird die Feier der Himelfahrt auf den Schlusstag der Πεντηκοστή in jenem Texte verlegt, der für gewöhnlich von dem eben (S. 61 Anm. 6) genannten Forschern allein angeführt wird und in dem man vielfach den ältesten Beleg für das Fest der Himmelfahrt des Herrn erblickt", *art. cit.* p. 62.

ἑπτὰ διαδέξεται πολυπλασιαζομένης ἡμῖν τῆς ἀναπαύσεως, ἧς τὰ σύμβολα ἡ ἑβδομὰς σημαίνειν θέλει. Οὐ ἐπὶ ταύτας ὁ τῆς Πεντηκοστῆς ἀριθμὸς ἵσταται· ὑπερακοντίσας δὲ τὰς ἑπτὰ ἑβδομάδας, μονάδι τῇ μετὰ ταύτας ὑστάτῃ τὴν πανέορτον ἡμέραν τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως ἐπισφραγίζεται. Εἰκότως ἄρα ἐν ταῖς τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς ἡμέραις τὴν μέλλουσαν ἀνάπαυσιν διαγράφοντες, τὰς ψυχὰς γαννύμεθα, καὶ τὸ σῶμα διαναπαύομεν, ὡς ἂν αὐτῷ συνόντες ἤδη τῷ Νυμφίῳ, καὶ νηστεύειν μὴ δυνάμενοι (388).

Contrapone ahí Eusebio la penitencia laboriosa de la cuaresma por seis semanas al descanso multiplicado por siete de la fiesta de Pentecostés durante 50 días: "No se llena, con todo—dice—el número 50 con esas siete semanas, y, sobrepasándolas, con la unidad última después de aquéllas, pone su sello sobre el día verdaderamente festivo de la Ascensión de Cristo". El verbo ἐπισφραγίζω, que en la voz activa significa *imprimir el sello sobre*, tiene en la voz media, además de ese primer sentido fundamental, el que de ahí espontáneamente se deriva, *ratificar, confirmar, aprobar* (389). Así escribe Polibio en el libro XXXII de sus *Historias* cómo después de las crueldades, muertes y expoliaciones operadas en Grecia, se dirigió a Roma Charops, para obtener la ratificación y el visto bueno de sus actos ilegales de parte del Senado, βουλόμενος ἐπισφραγίσασθαι διὰ τῆς συγκλήτου τὴν αὑτοῦ παρανομίαν.

La imagen está tomada del sello impreso que da fe de la firma y de la escritura, confirmándolas y ratificándolas; el último día, pues, del período pascual de Pentecostés ratifica y pone su sello, según Eusebio, a la festividad de la Ascensión de Cristo que le ha precedido, como la escritura y la firma preceden al sello que da fe de ellas (390), y los

(388) PG, XXIV, 700.

(389) Véanse STEPHANUS-HASE-DINDORFIUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, III, Parisiis (1829) 1822; SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York (1900) 514; LIDDELL-SCOTT-JONES, *A Greek-Englisch Lexicon*², Oxford (1929) 663; BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*¹³, Paris (1929) 778; PREUSCHEN-BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*², Giessen (1928) 469.

(390) Véase la interpretación que da por su parte el P. Holzmeister: "Dann kommt die Rede auf den Schlusstag der Osterzeit, den fünfzigsten Tag: οὐ μὴν ἐπὶ ταύτας... die Zahl 50 wird erst abgeschlossen durch den darnach übrigen Tag, der als Siegel die festliche Feier der Aufnahme des Herrn in den Himmel enthält", *art. cit.* p. 62.

Padres, con el Crisóstomo, repetirán que la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles en Pentecostés ratificó la verdad de la Ascensión y de la promesa de Cristo momentos antes de subir al Padre: "Vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de no muchos días." Este descanso de las siete semanas de Pentecostés representa para los fieles, según el historiador, el descanso eterno de la gloria, y por eso ni se trabaja, ni se ayuna en ellas, como si estuviera ya el alma gozando de la presencia del Esposo para siempre. Sin fijar, pues, con precisión la cronología existente entre el día de la Ascensión y el de Pentecostés, distingue bien entre ellos Eusebio, de suerte que aquél preceda a éste, y éste ponga el sello y término a aquél.

Si no nos engañamos, ese día mismo, ἡ πανέορτος ἡμέρα τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως del texto redactado hacia el 332 por Eusebio, es el mismo ἡ τεσσαρακοστή y la *quadragesima*, de que nos hablan siete y treinta años antes, en 325 y hacia el 300, respectivamente, el canon V del Concilio de Nicea y el XLIII del Concilio de Elvira, como veremos luego.

No creemos, pues, que haga coincidir, como se ha dicho, Eusebio la fiesta de la Ascensión con la de Pentecostés a los 50 días (91). Hasta aquí los textos estudiados por el P. Holzmeister.

Pero existe un tercer grupo de textos, en los que conoce perfectamente Eusebio la tradición histórica de la Ascensión

(91) Es el mismo P. Holzmeister quien se ha expresado así: "Allein es lässt sich feststellen, dass Eusebius das Fest der Himmelfahrt mit dem Pfingstfest gleichgesetzt hat", *art. cit.* p. 62. En la *Doctrina Addaei*, apócrifo no anterior al siglo IV, es donde se halla esa concepción de la Ascensión y Pentecostés coincidentes a los 50 días de la Pascua. Además de dar juntas, una en pos de otra, las descripciones de ambos hechos, colocándolos expresamente en un mismo día y fundando su coincidencia cronológica en Ioh. 16, 7, se añade que la fiesta de la Ascensión es de institución apostólica, y aunque en el texto griego se da como su término ἐπὶ τέλους τεσσαράκοντα ἡμερῶν μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ, en el siriaco, que parece ser el texto auténtico, se lee no 40, sino 50 días: "Cuando se habrán cumplido los 50 días después de la Resurrección", véase W. CURETON, *Ancients Syriac Documents*, London (1864) 24-27; P. de LAGARDE, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece*, Göttingen (1856) 89-91. En la *Peregrinatio Aetheriae* se habla igualmente de la doble fiesta en la basílica del Monte Sión y sobre el Olivete el día de Pentecostés, pero antes se tiene una fiesta que parece ser la de la Ascensión, en la basílica de Belén a los 40 días de la Pascua.

a los 40 días. Sabe el tiempo que convivió Jesús con sus discípulos después de su Resurrección, tomando parte con ellos en la vida del hogar y de la mesa, *Demonstr. Evang. III*, 4 (392). Cita una buena parte del relato mismo de la Ascensión de Jesús a los cielos según el principio de los Hechos, a los 40 días, *Demonstr. Evang.* VI, 18 (393). Pone la Ascensión corporal de Jesús pocos días antes de Pentecostés, dentro del cuadro histórico de los dos primeros capítulos del libro de los Hechos, *De eccles. theol.* III, 5 (394).

Por fin, el dato mismo de las apariciones del resucitado por 40 días se halla en otro pasaje, con palabras que reproducen literalmente el texto y la tradición de Act. 1, 3:

Demonstr. Evang. lib. VIII, 2: Μετὰ δὲ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν τὸν ἴσον ὡς εἰκος, τῶν ἐτῶν χρόνον τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις συνῆν «δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ συναλιζόμενος, καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ», ὡς γοῦν αἱ Πράξεις τῶν ἀποστόλων περιέχουσιν (395).

Un segundo testimonio igualmente explícito, y con las mismas palabras tomadas de Act. 1, 3, vuelve a presentársenos en un fragmento de la Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων de Eusebio, conservado en la Cadena de Nicetas de Serrae a S. Lucas:

Supplem. quaest. ad. Marinum, X: Σὺν πολλῇ δὲ τῇ παῤῥησίᾳ τὴν θεοφάνειαν αὐτοῦ, καὶ τῆς θεότητος τὴν ἔνδειξιν ἐποιεῖτο, παριστῶν αὐτοῖς ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν, ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενός τε καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, καὶ συναυλιζόμενος, ὥς φησιν ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι... XI: Ἔνθεν ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσιν ἐπεὶ πολλάκις ἑαυτὸν ἐδείκνυ τοῖς μαθηταῖς, ἐπιτηρεῖ λέγων, ὡς ἄρα δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ συναυλιζόμενος, τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ παρεδίδου μαθήματα, παρῄνει τε ὁρμᾷν εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ (396).

---

(392) Ivar A. HEIKEL, *Demonstratio Evangelica* (CB, *Eusebius Werke,* VI, p. 120; PG, XXII, 204-205). Véase igualmente HEIKEL, *ob. cit.* (CB, *Eusebius Werke,* VI; PG, XXII, 197).

(393) HEIKEL, *ob. cit.* (CB, *Eusebius Werke,* VI, pp. 278-279; PG, XXII, 457).

(394) KLOSTERMANN, *Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells* (CB, *Eusebius Werke,* IV, pp. 161-162; PG, XXIV, 1009-1012).

(395) HEIKEL, *ob. cit.* (CB, *Eusebius Werke*, VI, p. 387; PG, XXII, 625).

(396) PG, XXII, 1004-1005.

Ante tales testimonios, no creemos pueda dudarse de la coincidencia de Eusebio con S. Lucas en Act. 1, 3, en lo que se refiere a la tradición histórica de la Ascensión a los 40 días.

5º — La concepción de S. Jerónimo

El texto de S. Jerónimo, citado modernamente por Windisch, M. S. Enslin y otros críticos a favor de la supuesta tradición histórica de la Ascensión el día primero de la Pascua, no deja de ser desconcertante a primera vista:

In die dominica Paschae: Dies dominica, dies resurrectionis, dies Christianorum, dies nostra est. Unde et dominica dicitur: quia Dominus in ea victor ascendit ad Patrem (397).

La expresión parece no pudo ser más terminante, pues hablando de la fiesta de la Pascua, coloca el orador en ella, o al menos en un día de domingo, la Ascensión del Señor al Padre (398); y nótese que el aditamento de "victor" es característico de la Ascensión en algunas fórmulas antiguas del Símbolo de la Fe (399).

Y pudieron señalar todavía a renglón seguido aplicada la misma fórmula a la Resurrección de Cristo:

In die dominica Paschae: In centesimo decimo et septimo psalmo, qui nunc lectus est, resurrectionis eius mysterium praedicatur, et ipse ad Patrem victor ascendens imperat angelis, dicens: *Aperite mihi portas iustitiae: ingressus in eas confitebor Domino.* Hac sunt portae, de quibus in vicesimo tertio psalmo inter se invicem angeli loquebantur, ingressum Domino praeparantes (400).

La misma concepción de una Ascensión verificada el día primero de la Pascua parece correr por aquellas otras líneas de su homilía al texto de Ioh. 20, 17:

---

(397) Dom. G. MORIN, *S. Hieronymi Presbyteri tractatus novissime reperti*, AM, III/2, Maredsoli (1895) 418.

(398) La primera interpretación es la de WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, p. 385; prefiere la segunda HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 69.

(399) HAHN, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*[3], Breslau (1897) 50-51, nota 86; 74, texto y nota 170; 78, nota 189.

(400) Dom G. MORIN, *S. Hieronymi Presbyteri tractatus novissime reperti*, AM, III-/2, p. 416.

Homil. in Ioh. Evang. I, 1-14: Et quid ei dixit Dominus? *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum.* Noli me tangere: non mereris me tangere, quem in sepulcro quaeris. Noli me tangere, quem tantum putas, et non credis resurrexisse. Noli me tangere, tibi enim necdum ascendi ad Patrem meum: cum tibi ascendero ad Patrem, tunc mereris me tangere ([401]).

La dificultad tomaba mayor fuerza, al asegurarnos un autor tan diligente como Holzmeister que S. Jerónimo no mencionaba, al parecer, en parte alguna de sus obras la tradición de los 40 días ([402]).

Pudiera sentirse uno inclinado en principio a aplicar aquí lo que en general observa Bardenhewer acerca de esas homilías predicadas por S. Jerónimo en Belén; es a saber, que el orador las improvisaba, por regla general, y que algunas de sus extrañas particularidades deben atribuirse, más que al santo Doctor, a los oyentes que dieron no pocas veces una versión amplificada de sus palabras, sin tomarse la molestia de someterla siquiera a su censura ([403]). Así se desentiende de algunas de esas expresiones, suponiéndolas obra de los oyentes copistas de las homilías de S. Jerónimo en Belén, el P. Holzmeister ([404]).

Pero no convence la solución en el caso, puesto que igual punto de vista y con análogas formas se repite en otros escritos, ciertamente redactados por S. Jerónimo:

Epist. CXX, Ad Hedybiam de quaestionibus duodecim, V: Itaque ad eam, quae quaerebat viventem cum mortuis, quae errore femineo et imbecillitate muliebri huc illucque currebat, et corpus quaerebat occisi, cuius pedes viventis tenuerat, loquitur Dominus

---

(401) MORIN, *S. Hieronymi Presbyteri tractatus sive homiliae*, AM, III/2, p. 392.

(402) "Hieronymus scheint sie (die Zahl vierzig) nicht zu erwähnen", *art. cit.* p. 71.

(403) "Hieronymus hat seinen Vortrag in der Regel wenigstens extemporiert; besonders eifrige Zuhörer haben ihn aufgefangen und weiter verbreitet, ohne dass es noch einmal der Zensur des Redners unterstellt worden wäre. Daher der Abstand dieser Homilien von dem sprachlichen und stilistischen Gepräge der sonstigen Schriften. Manche befremdende Einzelheit mag überhaupt nicht auf des Redners, sondern auf der Nachschreiber Rechnung zu setzen sein". BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III², Freiburg i. Br. (1923) 642.

(404) HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 53.

et dicit: *Noli me tangere, tibi enim nondum ascendi ad Patrem meum*. Et est sensus: Quem mortuum quaeris, viventem tangere non mereris. Si me necdum putas ascendisse ad Patrem, sed hominum fraude sublatum, meo tactu indigna es. Hoc autem dicebat, non ut studium quaerentis obtunderet, sed ut dispensationem carnis adsumptae in divinitatis gloriam sciret esse mutatam et nequaquam corporaliter vellet esse cum Domino, quem spiritualiter credere debet regnare cum Patre (105).

Epist. LIX, Ad Marcellam de quinque N. T. quaestionibus, IV: Quartum est quod quaesisti, quomodo in Iohannis evangelio post resurrectionem dicatur ad Mariam Magdalenen: *noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum*, et rursum in Matheo scriptum sit, quod ad vestigia Salvatoris mulieres corruerint, cum utique non sit, id ipsum tangere post resurrectionem pedes eius et non tangere. Maria Magdalene ipsa est, a qua septem daemonia expulerat, ut, ubi abundaverat peccatum, superabundaret gratia; quae quia dominum hortulanum putabat et quasi cum homine loquebatur et quaerebat viventem cum mortuis, recte audit: *noli me tangere*, et est sensus: non mereris meis haerere vestigiis nec adorare quasi dominum et eius tenere pedes, quem non aestimas surrexisse; tibi enim necdum ascendi ad patrem meum. Ceterae vero mulieres, quae pedes tangunt, dominum confitentur et merentur eius haerere vestigiis, quem ad patrem ascendisse confidunt (106).

En ambos textos se le supone al Señor subido al Padre la mañana de la Pascua. La dificultad se volvía con esto más seria, y, por lo mismo, debimos creer ensanchar más la base de ese estudio, examinando las diversas fórmulas que ocurrían a través de los escritos del Doctor Máximo, por si lográbamos iluminar definitivamente su pensamiento en esta materia. No nos resignábamos a creer que, escribiendo el revisor de la Vulgata Latina a fines del siglo IV, pudiera fijar la Ascensión, contra la información contraria de Act. 1, 3, y el uso mismo litúrgico entonces imperante, el domingo de Pascua. Y no han sido vanas, creemos, nuestras diligencias.

En efecto, antes de recorrer muchas páginas, nos salieron al paso tres textos suyos, en los que se expresaba en términos bien explícitos sobre la tradición de los 40 días:

---

(105) HILBERG, *S. Hieronymi Epistulae* (CSEL, LV, 486; PL, XXII, 990).
(106) HILBERG, *S. Hieronymi Epistulae* (CSEL, LIV, 544-545; PL, XXII, 588).

Epist. LIX, Ad Marcellam de quinque N. T. quaestionibus, V: Extrema schedula continebat, utrum post resurrectionem quadraginta diebus cum discipulis dominus conversatus sit et numquam alibi fuerit, an latenter ad caelum ascenderit atque descenderit, et nihilominus apostolis sui praesentiam non negarit. Si Deum Dei Filium consideres, de quo sermo est, et illum esse, qui loquitur: *nonne caelum et terram ego repleo, dicit dominus...*, profecto non ambiges etiam ante resurrectionem sic in dominico corpore habitasse Deum Verbum, ut et in Patre esset et caeli circulum clauderet atque in omnibus infusus esset et circumfusus, id est, ut cuncta penetraret interior et contineret exterior. Stultum est ergo illius potentiam unius corpusculi parvitate finire, quem non capit caelum, et tamen, qui ubique erat, etiam filio hominis totus erat; divina quippe natura et Deus sermo in partes secari non potest nec locis dividi, sed, cum ubique sit, totus ubique est. Erat igitur uno eodemque tempore et cum apostolis quadraginta diebus et cum angelis et in Patre et in extremis finibus maris erat. In omnibus locis versabatur: cum Thoma in India, cum Petro Romae, cum Paulo in Illyrico, cum Tito in Creta, cum Andrea in Achaia, cum singulis apostolis et apostolicis viris in singulis cunctisque regionibus (407).

A la pregunta de Marcela sobre si Jesús resucitado permaneció siempre con sus discípulos durante los 40 días, o si subía ocultamente al cielo y bajaba luego de él para aparecerse de nuevo, responde S. Jerónimo: Cristo, corporalmente y como hombre, estaba esos 40 días en la tierra con sus discípulos; como Dios, estaba a la vez con ellos, con los ángeles y con el Padre, porque no podía limitarse su inmensidad a la pequeñez de su cuerpo. Lo mismo que ocurría en los días de su vida mortal, cuando el Verbo habitaba en el cuerpo de Cristo, estando a la vez en el Padre, omnipresente a todo, y después de su Ascensión al cielo, cuando sentado a la diestra del Padre, seguirá igualmente omnipresente a todo, estando con cada uno de sus discípulos en la evangelización del mundo.

Y repárese a la vez cómo el autor excluye en el pasaje toda otra ascensión corporal de Jesús, que no sea la de Act. 1, 3, a los 40 días. En efecto, S. Jerónimo no recoge la posibilidad apuntada por Marcela, "an latenter ad caelum ascenderit atque descenderit"; antes al contrario, su explicación toda procede en la hipótesis contraria.

---

(407) HILBERG, *S. Hieronymi Epistulae* (CSEL, LIV, 545-546; PL, XXII, 588-589).

Epist. CXX, Ad Hedybiam de quaestionibus duodecim, VII: Quomodo Matthaeus scribit et Marcus quod mandatum sit apostolis per mulieres, ut praecederent Salvatorem in Galilaeam et ibi eum viderent, Lucas autem et Iohannes in Hierusalem eum ab apostolis visum esse commemorant? Aliud est undecim se offerre discipulis, qui propter metum Iudaeorum absconditi erant, quando ad eos clausis ingressus est ianuis, et putantibus quod videretur in spiritu, manus et latus obtulit clavis et lancea vulneratum; aliud, quando secundum Lucam, praebuit se eis in multis argumentis per dies quadraginta apparens eis et loquens de regno Dei, et convescens praecepit eis ab Hierosolymis ne discederent. In altero enim pro consolatione mentium videbatur et videbatur brevi, rursumque ex oculis tollebatur; in altero autem tanta familiaritas erat et perseverantia, ut cum eis pariter vesceretur. Unde et Paulus apostolus refert eum quingentis simul apparuisse discipulis, et in Iohanne legimus quod, piscantibus apostolis, in littore steterit et partem assi piscis favumque comederit, quae verae resurrectionis indicia sunt. In Hierusalem autem nihil horum fecisse narratur (408).

El pensamiento de S. Jerónimo no puede ser más preciso en este punto: Jesús inicia sus apariciones el día primero de la Pascua en Jerusalén con el objeto de levantar los ánimos de sus discípulos, para continuarlas luego más largas y más familiares en Galilea por espacio de 40 días, "quando secundum Lucam praebuit se eis in multis argumentis per dies quadraginta apparens eis et loquens de regno Dei", como escribe copiando casi literalmente el texto de la Vulgata Latina por él revisada.

En un tercer pasaje fija exactamente en diez los días que van de la Ascensión a Pentecostés conforme al relato de los Hechos:

Epist. CXX, Ad Hedybiam de quaestionibus duodecim, IX: Quomodo Salvator secundum Iohannem insufflat Spiritum sanctum apostolis et secundum Lucam post ascensionem missurum esse dicit? — Huius quaestionis perfacilis solutio est, si, docente apostolo Paulo, Spiritus sancti diversas gratias noverimus... Primo igitur

(408) HILBERG, *S. Hieronymi Epistulae* (CSEL, LV, 488-489; PL, XXII, 991). Nótese la distracción que sufre S. Jerónimo al pasar los detalles de la aparición del domingo de Resurrección por la tarde en Jerusalén, Lc 24, 42-44: "At illi obtulerunt ei partem piscis assi et favum mellis, et cum manducasset coram eis", a la otra bastante posterior de la ribera del lago en Galilea, Ioh. 21, 13: "Et venit Jesus, et accipit panem, et dat eis, et piscem similiter", donde no existe mención alguna del panal de miel.

die resurrectionis eius acceperunt Spiritus sancti gratiam, qua peccata dimitterent et baptizarent et filios Dei facerent... die autem Pentecostes eis amplius repromissum est, ut baptizarentur Spiritu sancto et induerentur virtutem, qua Christi evangelium cunctis gentibus praedicarent... quae repromissio Spiritus sancti die decimo post ascensionem Salvatoris expleta est, Luca referente, qui scribit: *Cumque complerentur dies Pentecostes*... Et idipsum sonat, quod Dominus repromisit: *Vos autem baptizabimini non post multos hos dies* (409).

Ya en el enunciado mismo del problema distingue ahí S. Jerónimo entre el día de la Resurrección y el de la Ascensión de Cristo, para concretar luego más en particular las relaciones cronológicas que median en esa comunicación progresiva del Espíritu Santo, desde la aparición primera la tarde de la Pascua, pasando por la Ascensión, hasta la mañana de Pentecostés a los 50 días: a) el día primero de la Resurrección de Cristo han recibido los Apóstoles la gracia del Espíritu Santo para perdonar los pecados; b) más tarde, el día de la Ascensión, se les ha vuelto a prometer el bautismo en el Espíritu Santo con la fortaleza consiguiente para predicar el evangelio (410); c) la promesa tuvo su cumplimiento a los diez días en la fiesta de Pentecostés, según el testimonio de S. Lucas: "quae repromissio Spiritus sancti die decimo post ascensionem Salvatoris expleta est, Luca referente, qui scribit: *Cum complerentur dies Pentecostes*". Es decir, que la Ascensión, en la mente de S. Jerónimo, tuvo lugar a los 40 días.

A la luz de esos textos que definen el pensamiento del Doctor Máximo, coincidente en todo con la tradición de Act. 1, 3, tal vez no sea difícil explicar los pasajes antes citados

(409) HILBERG, *S. Hieronymi Epistulae* (CSEL, LV, 492-496; PL, XXII, 994-995).

(410) No hay duda de que éste es el sentido en la pluma de S. Jerónimo, ya que por Pentecostés tiene lugar el cumplimiento de la promesa, hecha, como él dice, diez días antes, según el relato de S. Lucas. La expresión, con todo, es ambigua: "die autem Pentecostes eis amplius repromissum est, ut baptizarentur Spiritu sancto", puesto que el dia de Pentecostés tiene lugar, no la promesa, sino el cumplimiento de ella, como luego a renglón seguido se dice, invocando el texto de Act. 2, 1-4; a no ser que el "die autem Pentecostes" se haya de unir, no con el "repromissum est", como literalmente parece más obvio, sino con el "ut baptizarentur Spiritu Sancto", que luego sigue.

y que nos hablan de una ascensión al Padre la mañana de la Pascua. La fórmula en ellos empleada es siempre la de una *ascensión al Padre*, no la de una *ascensión al cielo:* "Dominus in ea victor ascendit ad Patrem, et ipse ad Patrem victor ascendens, noli me tangere, tibi enim necdum ascendi ad Patrem meum; cum tibi ascendero ad Patrem, tunc mereris me tangere" (*Homil. in Ioh. Evang.* I, 1-14). "Si me necdum putas ascendisse ad Patrem, sed hominum fraude sublatum" (*Epis. CXX, Ad Hedybiam*, V). "Tibi enim necdum ascendi ad Patrem meum; caeterae vero mulieres, quae pedes tangunt, Dominum confitentur et merentur eius haerere vestigiis, quem ad Patrem ascendisse confidunt" (*Epist. LIX, Ad Marcellam*, IV).

Ahora bien, esa fórmula está lejos de expresar la Ascensión corporal de Jesús a los cielos en S. Jerónimo, como también en la antigua literatura cristiana. En efecto:

1) Ninguna de las múltiples fórmulas del Símbolo de la Fe tiene esa expresión, sino que indefectiblemente incluyen como término de la Ascensión los cielos, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, y nunca πρὸς τὸν πατέρα. Sólo sufre una excepción la regla, la de la fórmula presentada por Eusebio al Concilio de Nicea; pero aun ella fué trasformada por los Padres en ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς (411).

2) Algunas fórmulas antiguas de la Ascensión en particular, con el aditamento característico de "victor", como en nuestros casos, lleva como término indefectible de la Ascensión el cielo: "victor ascendit ad caelum", es la fórmula del *Sermón 238 sobre el Símbolo*, falsamente atribuído a S. Agustín, y que Hahn, con los editores Maurinos, cree muy posible sea de Vigilio de Tapso (412); "victor ascendit ad caelos", se lee en la *Expositio Fidei*, procedente del siglo VI o VII de la

(411) Como observa Hahn: "πρὸς τὸν πατέρα steht in keinem Taufssymbol, und ist wohl ein von Eus. gebildeter Ausdruck statt εἰς οὐρανούς", *Bibliothek der Symbole*[3], p. 132. Véase la fórmula corriente ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς en los diversos Símbolos antiguos de la Fe, HAHN, *ob. cit.* pp. 130. 133. 135. 136. 138. 141. 143. 145. 146. 147. 150. 152. 157. 158. 161. 164. 183. 185. 186. 209. 260. 280. 311. 319.

(412) HAHN, *ob. cit.* p. 51, nota 86.

Gallia, según Caspari, y que Hahn supone, por el carácter de sus fórmulas, de época más remota (413); como se lee igualmente "ascendit victor ad caelos" en la segunda fórmula del *Missale Gallicanum* (414).

3) El estudio de la fórmula en S. Jerónimo nos lleva a las mismas conclusiones: en efecto, al hablar de la Ascensión corporal de Jesús, como en su *Tract. de Ps. XV*, la fórmula "ad Patrem victor ascendens" se transforma en "ad caelos victor ascendens, victor penetravit ad caelos" (415).

4) Y viniendo ya a fijar el sentido de la primera fórmula, el contexto en esos pasajes nos dice que la *ascensión al Padre* es para S. Jerónimo sinónimo de resurrección y entrada en la gloria, como en Lc. 24, 26. Obsérvese la correspondencia que establece en esos textos entre el "in sepulcro quaeris, non credis resurrexisse", y el "tibi enim necdum ascendi ad Patrem meum" (416); entre el "quem mortuum quaeris, viventem tangere non mereris", y el "si me necdum putas ascendisse ad Patrem" (417); y declarando todavía más el sentido, "sed ut dispensationem carnis adsumptae in divinitatis gloriam sciret esse mutatam et nequaquam corporaliter vellet esse cum Domino, quem spiritualiter credere debet regnare cum Patre; unde et apostoli maioris fidei sunt, qui... crediderunt eum ab inferis surrexisse" (418); entre el "quem non aestimas surrexisse", y el "tibi enim necdum ascendi ad Patrem meum" (419).

---

(413) HAHN, *ob. cit.* p. 74, texto y nota 170.

(414) HAHN, *ob. cit.* p. 78, nota 189.

(415) MORIN, *S. Hieronymi Presbyteri Tractatus novissime reperti*, AM, III/3, pp. 30-31. El mismo Morin llamó la atención sobre esta coincidencia de las fórmulas de S. Jerónimo con aquellas otras, que se creían generalmente de procedencia galicana: "Notum est hoc verbum *victor* nonnullis expositionibus fidei antiquis insertum esse, ubi de Christi ascensione ad caelos. Conf. L. Hahn, *Biblioth. Symb.* edit. 3, pp. 51, 74 et 78. Mirum sane istud quod gallicanum putabatur additamentum apud nostrum quoque tractatorem inveniri", *ibid.* p. 30.

(416) MORIN, *S. Hieronymi Presbyteri Tractatus sive Homiliae*, AM, III/2, p. 392.

(417) HILBERG, *S. Hieronymi Epistulae* (CSEL, LV, 486; PL, XXII, 990).

(418) *Ibid.* p. 486.

(419) HILBERG, *S. Hieronymi Epistulae* (CSEL, LIV, 544-545; PL, XXII, 588).

Del estudio de los textos que preceden creemos se desprenden las siguientes conclusiones: 1) que a S. Jerónimo, como antes a Tertuliano y a Eusebio de Cesarea, le es perfectamente conocida la tradición histórica de Act. 1, 3; 2) que no admite otra Ascensión de Jesús a los cielos que la que tuvo lugar a los 40 días; 3) que su fórmula "victor ascendit ad Patrem", contradistinta de "victor ascendit ad caelos", es sinónima de Resurrección, y no de Ascensión, como la segunda (120).

X — EN LA LITERATURA APOCRIFA DOCETA Y GNOSTICA

Pero pasemos de la antigua literatura genuinamente cristiana y eclesiástica a la apócrifa con influencias gnósticas y docetas de los tres primeros siglos. Tratamos por separado estas fuentes, porque, aunque útiles muchas veces para conocer las doctrinas y opiniones corrientes en medio de las sectas, y con frecuencia hasta de sectores importantes de los fieles durante los primeros siglos, no representan, con todo, como las que hasta ahora hemos considerado, la tradición y el pensamiento de la grande Iglesia.

1° — El Evangelio de Pedro

De mediados del siglo II, y procedente, a lo que parece, de Siria, el fragmento del *Evangelio de Pedro*, descubierto en el

(120) Una correspondencia parecida de fórmulas se observa en EUSEBIO, *De eccles. theol.* III, 5, donde contrapone una subida al Padre τὴν μετὰ τοῦτο (τὸ πάθος) πρὸς τὸν πατέρα ἄνοδον ἀνεληλυθὼς πρὸς τὸν πατέρα del día primero de la Pascua a la ascensión corporal o la ἀνάληψις ocurrida a los 40 días, KLOSTERMANN, *Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells* (CB, *Eusebius Werke,* IV, 161-162; PG, XXIV, 1009-1012). La diferencia, con todo, es marcada entre Eusebio y S. Jerónimo: lo que en éste es sinónimo de Resurrección, es en aquél alguna manera de Ascensión, que él no define, y que se verifica entre la aparición a la Magdalena y a los Once el día primero de la Pascua. ¿Concibió Eusebio ascensiones sucesivas al Padre, una la mañana de la Resurrección, y otra a los 40 días?

invierno de 1886-1887 por V. Bouriant sobre un pergamino dentro de un sepulcro cristiano de Akhmîn ([421]), nos ofrece tres pasajes que es preciso recoger aquí: uno referente a la muerte de Jesús; otro a la Resurrección la mañana de la Pascua, y el tercero al diálogo del ángel con las piadosas mujeres junto al sepulcro ([422]).

El primero de esos textos ha hecho fortuna recientemente en los estudios del método histórico de la formación de las tradiciones en torno al misterio:

Evangelio de Pedro, V, 19

Καὶ ὁ Κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δυναμίς μου, ἡ δυναμίς (μου) κατελειψάς με, καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη ([423]).	Y el Señor gritó diciendo: "Fuerza mía, fuerza mía, me has abandonado." Y habiendo dicho esto, fué arrebatado.

Jorge Bertram ha creído sorprender ahí, en efecto, la existencia de una primitiva tradición cristiana sobre la Ascensión de Jesús desde la cruz al cielo ([424]). ¿Justifica esa nueva teoría el uso del término ἀνελήφθη, técnico y consagrado, como se dice, para la Ascensión de Cristo?

---

(421) *Fragments du texte grec du libre d'Enoch et de quelques écrits attribués à Saint Pierre, Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, IX/1. Paris (1892) 93-147. Véase la copiosa literatura sobre el *Evangelio de Pedro* que provocó el hallazgo, en Léon VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, Paris (1930) IX-XV.

(422) Las opiniones diversas sobre la fecha de su composición han recorrido toda la escala posible dentro de ciertos límites, que no era posible traspasar: así Gardner-Smith la colocan hacia el año 90; Hilgenfeld, entre el 90-100; Cassels, al fin del primer siglo; Moffat, al principio del segundo; Harnack y Duchesne, entre el 110-130; Turner, entre el 115-130; Vaganay, entre el 120-130; Martineau, hacia el 130; Zahn, entre el 140-145; Funk, entre el 100-150; Lods y Semeria, antes del 150; poco después de la mitad del siglo II, von Schubert; entre el 150-165, Swete; antes del 160, Robinson; hacia el 170, Kunze; y, finalmente, Stanton entre el 170-180. Véase sobre la fecha de la composición del apócrifo VAGANAY, *ob. cit.* pp. 147-163; su procedencia de la Siria, y no del Egipto, es tesis hoy universalmente reconocida, *ibid.* pp. 176-180. La tesis contraria apenas ha tenido otro defensor que VÖLTER, *Petrusevangelium oder Ägypterevangelium?* Tübingen (1893) 29-46; *Petrusevangelium oder Ägypterevangelium?* ZNTW (1905) 368-372.

(423) VAGANAY, *ob. cit.* pp. 254-256; HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus*, TU, IX/2, Leipzig (1893) 10.

(424) *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, Festgabe für Adolph Deissmann*, Tübingen (1927) 187-217.

Observemos: a) que para el autor del apócrifo sigue en la cruz el cuerpo del Señor, y poco después tiene lugar la sepultura, V, 20-25; b) que la Ascensión corporal de Jesús viene expresamente descrita más tarde la mañana de la Resurrección, VIII, 35-42, y recordada luego la misma mañana por el ángel, XIII, 56; c) que el término mismo ἀνελήφθη no es exclusivo de la Ascensión corporal en la antigua literatura cristiana, sino que se emplea igualmente para indicar la ascensión espiritual del alma, recibida en alto al separarse del cuerpo en la hora de la muerte. Así se le presenta a Hermas en la visión primera la difunta Roda, hablándole desde el cielo:

> *Past. Herm. Visión I, 1, 4-5:* Ἑρμᾶ, χαῖρε. βλέψας δὲ εἰς αὐτὴν λέγω αὐτῇ· Κυρία, τί σὺ ὧδε ποιεῖς; ἡ δὲ ἀπεκρίθη μοι· Ἀνελήμφθην, ἵνα σοῦ τὰς ἁμαρτίας ἐλέγξω πρὸς τὸν Κύριον (425).

Ocurre en igual sentido el substantivo correspondiente ἀνάλημψις en los *Salmos de Salomón*, 4, 20: ἐν μονίᾳ ἀτεκνίας τὸ γῆρας αὐτου εἰς ἀνάλημψιν (426), y tal vez también en Lc. 9, 51: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ, aunque lo traducen por la Ascensión las versiones siríaca, ármena y latina (427). El contexto, pues, determina en cada caso si se trata de una ascensión corporal o espiritual: el verbo mismo de por sí solo dice la acción de ser recibido en alto, sin determinar el sujeto.

En el N. T. ocurre cinco veces: cuatro de la Ascensión de Cristo, y una del lienzo recogido en el cielo después de la visión universalista de Pedro:

> Mc. 16, 19: Ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς... ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν.
> Act. 1, 2: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος... ἀνελήμφθη.

(425) FUNK, *Patres Apostolici*², I, p. 416; GEBHARDT-HARNACK, *Patrum Apostolicorum Opera*³, III, Lipsiae (1877) 6.

(426) VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Paris (1911) 276. Como él traduce bien: "Que sa vieiliesse reste solltaire, faute d'enfants, jusqu'à la mort", *ibid.* p. 277.

(427) Las oplniones aquí se dividen, como queda ya dicho; mientras Harnack, L. Brun, Fridrichsen, Zoreli, se inclinan por la Aseensión, otros, con Joüon, se inclinan por el sentido de la muerte. Lo más acertado es decir con Preuschen-Bauer y Holzmeister que la cosa no es segura.

Act. 1, 11: οὗτος, ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν.
Act. 1, 22: ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτισματος... ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν.
I Tim. 3, 16: ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί... ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.
Act. 10, 16: καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν.

Otras seis veces se repite en igual sentido el mismo término en la versión griega de los Setenta: cinco veces de la ascensión de Elías y una de la de Enoch:

II Reg. 2, 9: Τί ποιήσω σοι πρὶν ἢ ἀναλημφθῆναί με ἀπὸ σοῦ.
II Reg. 2, 10: ἐὰν ἴδῃς με ἀναλαμβανόμενον ἀπὸ σοῦ καὶ ἔσται οὕτως.
II Reg. 2, 11: καὶ ἀνελήμφθη Ἠλειοὺ ἐν συνσεισμῷ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν.
Eccli. 48, 9: Ὁ ἀναλημφθεὶς ἐν λαίλαπι πυρὸς ἐν ἅρματι ἵππων πυρίνων.
Eccli. 49, 14: Οὐδὲ εἷς ἐκτίσθη οἷος Ἐνώχ... καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνελήμφθη ἀπὸ τῆς γῆς.
I Macc. 2, 58: Ἠλίας ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον νόμου ἀνελήμφθη ὡς εἰς τὸν οὐρανόν.

De ese uso exclusivo del verbo ἀναλαμβάνεσθαι para alguna manera de ascensión corporal, tanto en el A. como en el N. T., y, sobre todo, de su uso concreto respecto de la Ascensión del Señor en el N. T., han concluído los autores al carácter de término técnico de la Ascensión, que reviste la frase en el N. T. y, por lo tanto, en el pasaje del *Evangelio de Pedro* (428).

---

(428) Como escribe, entre otros, W. Bauer: "Ἀνελήμφθη... ist im Neuen Testament... Terminus technicus für die Himmelfahrt", *Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, p. 276. Sobre esa base construye su teoría G. Bertram. El P. Holzmeister ha reaccionado vigorosamente contra estas afirmaciones, sosteniendo que en todos los casos en que se usa el verbo ἀναλαμβάνεσθαι de la Ascensión, se añade εἰς τὸν οὐρανόν o algún otro término equivalente que determine su sentido, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, pp. 48-50. Su estudio a través de la versión griega de los LXX, de los diversos textos del N. T. y de la antigua literatura cristiana, es un esfuerzo considerable y digno de toda loa; pero con llegar al máximum de probabilidades, no acaba de convencernos en toda su universalidad la tesis. Aparte de la interpretación que se da, a base de la supuesta pretendida oscuridad profética a II Reg. 2, 9: ἀναληφθῆναί με ἀπὸ σοῦ, y a II Reg. 2, 10: ἐὰν ἴδῃς με ἀναλαμβανόμενον ἀπὸ σοῦ, y aparte también de la equivalencia de la fórmula en Sir. 48, 9: ὁ ἀναληφθεὶς ἐν λαίλαπι

Sea lo que fuere del uso de ἀναλαμβάνεσθαι en el A. y N. T., el argumento todavía no concluye, dado el uso, tanto del verbo ἀναλαμβάνεσθαι, *Pastor Hermae, Vis. I*, 1, 5, como del substantivo verbal ἀνάλημψις, *Salmos de Salomón*, IV, 20, simplemente de la muerte, dentro de la antigua literatura cristiana.

El autor del apócrifo, que tanto suele apoyarse, y bien lo prueba este mismo pasaje, sobre el texto de los evangelios canónicos (429), tal vez se aparte aquí intencionadamente de ellos, llevado de sus tendencias docetas (430), tal vez echó mano de una variante, para expresar la idea común a todos de la separación del alma mediante la muerte (431). Y esta última interpretación de la fórmula ἀνελήμφθη viene reforzada en el caso por el uso, ciertamente ortodoxo, que de ella hace Orígenes en su *Comentario a S. Mateo*:

In Matthaeum Commentariorum series, 140: Iesus ergo cum non fuerit percussus et spereraretur diu pendens in cruce maiora pati tormenta, oravit Patrem, et exauditus est, et statim ut clamavit ad Patrem, *receptus est:* aut sicut qui potestatem habebat ponendi animam suam, posuit eam quando voluit ipse; quod prodigium stupuit centurio factum, et dixit: *Vere hic homo Filius erat Dei!* Mi-

πυρός, ἐν ἅρματι ἵππων πυρίνων (la de Sir. 49, 14: καὶ γὰρ αὐτός ἀνελήμφθη ἀπὸ τῆς γῆς, es más clara), la tesis se hace especialmente difícil en Act. 1, 2: ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν... ἄχρι ἧς ἡμέρας... ἀνελήμφθη, y en Act. 1, 22: ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν. El autor explica la omisión del término εἰς τὸν οὐρανόν por la proximidad del relato de la Ascensión. Puede ser; pero aparte de que al segundo texto en labios de Simón Pedro no está propiamente al fin del relato de la Ascensión, y el primero, más que al principio del segundo libro, alude al término del primero, la fórmula misma ἀνελήμφθη, tanto en la pluma de S. Lucas en el proemio-transición, como luego en labios de Pedro, parece sonar, independientemente del relato de la Ascensión, como término corriente que la especificaba, al aplicarse a Cristo.

(429) Véase HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus*, TU, IX/2, p. 74.

(430) Así lo interpreta la mayoría de los críticos; véase, p. ej., MURRAY, *Evangelium secundum Petrum*, *Expositor*, ser. IV, vol. VII (1893) 58. El mismo Vaganay, que sostiene la tesis moderada de que el apócrifo es un producto del cristianismo popular, con influencias docetas, ve aquí un rasgo procedente de la secta, *L'Évangile de Pierre*, pp. 108-109.

(431) La misma versión del códice syr ... en Mt. 27, 50, da esta variante curiosa: "Y su espíritu se elevó", que no carece de parentesco con nuestro texto, como dice VAGANAY, *ob. cit.* p. 257.

raculum enim erat quoniam post tres horas *receptus est,* qui forte biduum victurus erat in cruce secundum consuetudinem eorum qui suspenduntur quidem, non autem percutiuntur: ut videretur beneficium Dei fuisse quod exspiravit, et meritum orationis eius magis quam violentia crucis (432).

Nótese la misma correspondencia entre el *receptus est* y el *exspiravit* dentro del pasaje, y en un contexto en el que convienen los críticos en ver una influencia manifiesta del *Evangelio de Pedro* sobre el comentario del exegeta alejandrino (433).

Bertram ha juntado con ese texto del *Evangelio de Pedro* el de Lc. 23, 43: "Hoy estarás conmigo en el paraíso." Confesamos que el pasaje ha sido objeto de muy variadas exposiciones en la historia de la exégesis, desde los que, con Marción, negaron su autenticidad según el testimonio de S. Epifanio (434), o quisieron cambiar al menos su puntuación (435),

(432) PG, XIII, 1793.

(433) La idea de Orígenes es ahi perfectamente ortodoxa y clara, si la confrontamos con un pasaje paralelo del mismo en su Comentario a S. Juan, *Commentariorum in Evangelium Iohannis tomus XIX,* 4: νυνὶ δὲ ὁ Ἰησοῦς κράξας φωνῇ μεγάλῃ, ἀφῆκε τὸ πνεῦμα· καὶ ὡς βασιλέως καταλιπόντος τὸ σῶμα, καὶ ἐνεργήσαντος μετὰ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας, PG. XIV, 556.

(434) "Marcion according to Epiph. omitted σήμερον... παράδεισος, i. e., doubtless the whole verse. Orig. *Jo* states that some were so troubled by the apparent discordance with *Mt* XII 40 as to suspect that σήμερον κ. τ. λ. was a spurious addition to the Gospel. Taken literally, this would imply that the words were absent from other texts than that of Marcion, as he did not recognise St Matthew's Gospel. But it is more likely that Orig. had Marcion in mind, and conjecturally attributed to him a sense of the apparent discrepance which he himself thought it necessary to subject to a careful examination. In that case the omission was probably one of Marcion's arbitrary tamperings with the text", WESTCOTT-HORT, *The New Testament in the original Greek,* II, Notes on select Readings, Cambridge-London (1881) 68-69.

(435) Protestaba ya contra esas tentativas de los herejes Juan CASIANO, *Iohannis Cassiani Conlationes,* I, 14 (CSEL, XIII, p. 23; PL, XLIX, 503). Haciendo la historia de esas mismas tentativas en tiempos posteriores, escribe el P. Holzmeister: "Wir hören sodann von solchen Versuchen bei Makarius von Magnesia (Apocrit. 3, 14 Blondell 91; Zahn Lk 702 n. 18), Hesychius von Jerusalem (Quaestio 49 PG 93, 1432 f.), Theophylakt (Ἐκβιάζονται τὸ ῥητόν... PG 123, 1104 c.) und in der Catena (Cramer 2, 169). Tatsächlich findet sich diese Verbindung in Syrus curetonianus, wo nach dem Worte, *heute* die Konjunktion d^{e} = ὅτι eingefügt ist, im Evangelium Nicodemi (Acta Pilati B, 10 Tischendorf, Ev. Ap. 309): εἰπέ μοι· ὅτι ἀμὴν ἀμὴν

hasta los que supusieron una entrada de Cristo en el paraíso antes de su descenso al corazón de la tierra ([436]), o interpretaron el adverbio temporal no por el día de viernes santo, sino por todo el tiempo mesiánico ([437]), o, interpretándolo del día mismo, no explicaron qué entendían por el término *paraíso* ([438]), o lo explicaron de la omnipotencia de Dios ([439]), o en sentido local del seno de Abrahán ([440]), o del estado general de felicidad y dicha en el que entró el alma del buen ladrón a gozar de la presencia de Dios ([441]): pero nunca lo expuso, con claridad al menos, la tradición patrística en sentido local del cielo, ni el uso del término mismo de *paraíso* les obligaba a ello ([442]).

Bertram, que ha fundado sobre estos dos textos su teoría de la Ascensión desde la cruz en la primitiva tradición cristiana, advierte que es claro por el Salmo 31, 6 (Lc. 23, 46),

---

σήμερον λέγω σοι... und in manchen Scholien (Tischendorf, ed. 8. maior. z. St.). Sie wurde jüngst wiederum vorgelegt (L. Reinhardt, Basel 1910; vgl. E. Nestle, Theol. Lithlatt 31 (1910) 337 f: Th. Zahn, Lk S. 703 f Anm. 18)", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 52

(436) Es la primera interpretación de ORÍGENES en su *Comentario a S. Juan*, XXXII (PG, XIV, 828).

(437) Parece ser la interpretación preferida por ORÍGENES *ibid.* XXXII (PG, XIV, 828).

(438) Es el caso de S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis XIII*, 31 (PG, XXIII, 809).

(439) Es la interpretación de CASIANO, texto antes citado, y de S. AGUSTÍN, *Tract. III in Ioh.* (PL, XXXV, 1927), *Epist. CLXXXVII*, 7 (GOLDBACHER, *S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae*, CSEL, LVII, 87). Asimismo, de un escolio anónimo griego (CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum in N. T.*, II, p. 168) y de EUTIMIO ZIGABENO (PG, CXXIX, 1092).

(440) La defiende como sentencia muy probable S. AGUSTÍN, *Epistula CLXXXVII*, 5-7 (edic. cit. pp. 84-86). Maldonado la hizo suya reforzándola con nuevas razones, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Lutetiae Parisiorum (1629) 651.

(441) Esta exégesis la apunta ya S. CIRILO DE ALEJANDRÍA (PG, LXXII, 937); la concreta más S. AMBROSIO, *In Lucam lib. X*, 121 (CSEL, XXXII 4, p. 500; PL, XV, 1927), *Epist. 71 ad Horentium*, 8 (PL, XVI, 1296); y la perfecciona S. Alberto Magno: "Paradisus hic dicitur plena deitatis fruitio, ad quam, soluto corpore, anima latronis pervenit", ed. Bognet, XXIII, p. 732. Sto. Tomás viene a fundir en cierto modo ambas sentencias, cuando escribe: "Illud verbum Domini est intellegendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur, quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, sed praemio in paradiso fuit, quia divinate Christi fruebatur", *Summa Theol.*, pars III, quaest. 52, art. 4, ad 3.

(442) Resume bien la cuestión el P. HOLZMEISTER, *art. cit.* pp. 50-51.

no se ha de pensar aquí, sin más ni mas, en una Ascensión corporal de Jesús al cielo (443). Pero ¿cabe admitir al menos una ascensión espiritual anticipada del alma de Cristo en el momento de la muerte, a base de esos textos? No le falta razón a Holzmeister, al responder con un no categórico, apoyado en la Escritura y en la tradición (444). Las fuentes en Act. 2, 24-31; Rom. 10, 7; I Pet. 3, 19-22, sólo saben de su descenso al limbo de los justos después de la muerte. De una Ascensión suya previa, aunque fuera de paso, al cielo, no hay mención alguna.

Un segundo texto del mismo apócrifo nos describe bajo forma de Ascensión la Resurrección de Cristo la mañana de la Pascua:

Evangelio de Pedro, VIII, 35-42

Τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο δύο κατὰ φρουράν, μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρα[ν]οὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖθεν πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐγγίσαντας τῷ τάφῳ. ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ἐπεχώρησε παρὰ μέρος καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον. ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους· παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες. καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας καὶ τοὺς δύο τὸν

Y la noche en que alboreaba el día del Señor, mientras los soldados montaban guardia de dos en dos, por su orden, oyóse un gran ruido en el cielo. Y viéronlo abrirse y bajar de él a dos hombres, todo resplandecientes de luz, que se acercaban al sepulcro. Y aquella piedra que se había echado sobre la puerta, giró por sí misma, retirándose a un lado. Y se abrió el sepulcro, y entraron en él los dos jóvenes. A esta vista, despertaron los soldados al centurión y a los ancianos, que también estaban allí para hacer guardia. Y mientras les relataban lo que habían visto, de nuevo ven salir del sepulcro a tres hombres: dos de ellos sostenían al tercero, y una cruz

(443) "Aus *Ps.* 31, 6 (*Lk* 23, 46) wird deutlich, dass bei dem Begriff der Assumptio an eine leibliche Himmelfahrt nicht ohne weiteres zu denken ist", *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus, und der Glaube an seine Auferstehung,* p. 202.

(444) *Art. cit.* p. 50.

ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς, καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ᾽ αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς. καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι· ναί (445).

les seguía. Y las cabezas de los dos primeros tocaban el cielo, mientras que la del tercero, conducido por ellos, lo sobrepasaba. Y oyeron una voz que venía de las alturas y decía: ¿Has predicado a los que duermen? Y salió de la cruz una voz que respondía: Sí.

Algunos críticos modernos, con Schürer (446) y Schmiedel (447), sorprenden ahí un rasgo primitivo: la Resurrección identificada o coincidente con la Ascensión la mañana de la Pascua. Nada sabía el autor del *Evangelio de Pedro* de la tradición de Act. 1, 3, y veía más bien en el triunfo de la Resurrección la vuelta definitiva de Jesús al cielo; en esto dependería él de una fuente muy antigua. Los primeros cristianos no tenían idea de la Ascensión a los 40 días, y sólo más tarde debió de imaginársele a Jesús viviendo por ese espacio de tiempo con sus discípulos en forma misteriosa sobre la tierra.

(445) VAGANAY, *ob. cit.* pp. 292-302; HARNACK, *ob. cit.* p. 11. Se ha llamado la atención sobre el parentesco de la extraña lectura del códice de Bobbio en Mc. 16, 4: "Subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de caelis angeli et surgent in claritate vivi dei: simul ascenderunt cum eo (Harnack propone la lectura: *et surgit in claritate et viri duo* —a saber, los ángeles— *simul ascenderunt cum eo*) et continuo lux facta est: tunc illae accesserunt ad monimentum et vident revolutum lapidem; fuit enim magnus nimis", HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, TU, IX/2, Leipzig (1893) 41-43. HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 56. Sobre su parentesco probable con el texto del *Evangelio de Pedro* escribe Harnack: "Dass dieser Bericht mit Petrusev. v. 36-40 zusammenhängt scheint mir sehr wahrscheinlich", *ob. cit.* p. 46. Y Resch, por su parte, añade: "Eine gewisse Verwandtschaft zeigt auch das pseudopetrinische Evangelienfragment in v. 38-40, worauf Harnack aufmerksam macht", *ob. cit.* p. 43.

(446) "Auferstehung und Himmelfahrt schliessen sich also unmittelbar an einander an. Diese Anschauung ist ja auch sonst nachweisbar, ja sie ist sehr wahrscheinlich in der apostolischen Zeit die allgemein herrschende gewesen. Das Evangelium vertritt also in dieser Hinsicht einen älteren Standpunkt als unsere lukanischen Schriften", TLZ, XVI (1892) 611.

(447) "The original conception of the ascension has been preserved in this, that the appearances of the risen Jesus occur after he has been received up into heaven; resurrection and ascension are a single act. Jesus is taken up directly from the grave, or from the underworld, into heaven. Any direct proof for this, it is true, can hardly be adduced apart from the Gospel of Peter", *Resurrection- and Ascension-Narratives*, IV, col. 4060.

Es dar demasiada importancia al autor del apócrifo, cuya insuficiencia histórica y teológica, no menos que su marcada inclinación a descripciones coloristas, propias de la imaginación popular, ponen en guardia a todo espíritu avisado. Acaba de traducir la muerte del Señor por esa fórmula extraña ἀνελήφθη, y, de estar cortado ahí el fragmento, no hubiera faltado defensor a la teoría de que el autor de nuestro apócrifo negaba la Resurrección de Cristo, una vez que le hacía subir directamente desde la cruz al cielo. Y, sin embargo, es él quien de manera particular insiste en los detalles del hecho prodigioso. Pudo, pues, igualmente describir como una especie de Ascensión la Resurrección de Cristo, y señalar luego, como término de las apariciones, una nueva Ascensión corporal de Jesús a los cielos (448).

En todo caso, lejos de hallarnos aquí ante el testimonio de una tradición primitiva, todos los caracteres del apócrifo revelan en este, como en otros puntos, sus orígenes populares y el gusto poco depurado, cuando no inficionado por la herejía, de los círculos en que se produjo (449). La misma descripción detallada de la Resurrección de Cristo, en vivo contraste con el silencio de los relatos inspirados, acusa aquí ese mismo carácter popular y legendario; la sobriedad de las fuentes evangélicas, que sólo narran lo que se ha visto u oído, no iba bien con la imaginación exuberante del escritor y de los lectores a los que se dirigía (450).

Igual concepción se desprende de las palabras del ángel a

---

(448) La narración misma queda truncada en el manuscrito de Akhmîn, al iniciarse con los vv. 59-60 el relato de la aparición del lago de Tiberíades, cf. HARNACK, *ob. cit.* p. 12; VAGANAY, pp. 336-338.

(449) Para la mayor parte de los críticos, el *Evangelio de Pedro* es un producto de secta herética: Zahn y Stocks descubren en él un docetismo acentuado, mientras Harnack y Stulcken no ven más que un docetismo moderado y a propósito para sembrar el error; para todos ellos, el apócrifo ha nacido fuera de los círculos de la grande Iglesia. Lods, Semeria, Stanton, reconocen, en cambio, un docetismo ingenuo, bastante extendido aun entre los fieles por esa época. Vaganay cree se trata de un engendro del cristianismo popular, menos instruído y menos al abrigo de influencias malsanas en una época de tendencias docetas, de las que apenas se libraron el mismo Clemente de Alejandría y Orígenes. Véase su amplia exposición sobre la materia en su introducción a *L'Évangile de Pierre,* pp. 106-122.

(450) Cf. VAGANAY, *ob. cit.* pp. 290-291, y antes pp. 288-289.

las piadosas mujeres, que se han dirigido al sepulcro muy de mañana, pasada la fiesta de Pascua:

Evang. Pet. XIII, 56: Τί ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν· εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, παρακύψατε καὶ ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο ὅτι οὐκ ἔστιν· ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπήλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη. τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον (151).

Para esa segunda expresión, sobre todo, ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη, apenas cabe otro sentido posible que el de la Ascensión a los cielos (152). Pero es bien frágil ese testimonio frente al de los evangelios canónicos en el terreno de la información histórica, si se tiene en cuenta, sobre todo, la posterioridad y el carácter mismo legendario, con influencias aun heréticas, del apócrifo: cierto que no cabe elección en este punto entre la tradición apostólica, representada a principios del sexto decenio por S. Lucas, y estas otras fuentes viciadas del siglo II. Podemos hacer nuestras las palabras del obispo de Antioquía Serapión (190-211) en su libro sobre el *Evangelio de Pedro*, conservadas por Eusebio:

Hist. Eccles. VI, 12: Porque nosotros recibimos, hermanos, a Pedro y a los demás Apóstoles como a Cristo, pero los falsos escritos puestos bajo su nombre, los rechazamos como bien advertidos, sabiendo que nada de eso hemos recibido de nuestros predecesores. Estando cerca de vosotros, suponía que todos estabais adheridos a la verdadera fe, y no habiendo leído el evangelio presentado por ellos bajo el nombre de Pedro, yo me decía: Si lo contrario puede parecer pequeñez de espíritu, que se lea... Pero después de habernos procurado este evangelio de otras personas que habían comenzado a introducirlo y que llamamos Docetas, porque los más de sus sentimientos son de esa escuela, hemos podido leerlo por nosotros mismos, y hemos hallado muchas cosas en él conformes en todo con la doctrina verdadera de nuestro Salvador, pero bastantes otras en desacuerdo con lo que os tenemos enseñado (153).

La crítica parcial, en cambio, con ausencia de todo sentido histórico, se inclina modernamente a dar mayor peso

(151) HARNACK, *ob. cit.* p. 12; VAGANAY, *ob. cit.* pp. 326-328.
(152) Cf. HARNACK, *ob. cit.* p. 78.
(153) SCHWARTZ, *Die Kirchengeschichte* (CB, *Eusebius Werke*, II, p. 544; PG, XX, 545).

a esos documentos posteriores legendarios, cuando no son fruto de la secta.

2º — La Ascensión de Isaías

De composición bastante heterogénea, como obra de diferentes autores y épocas y compilada, finalmente, por un autor cristiano en la segunda mitad del siglo II, nos interesa el apócrifo, más que en su primera parte, o el *Martirio de Isaías*, I, 1-III, 12, de origen judío y anterior al siglo II ([454]), en su segunda y tercera parte, de fines del siglo I y primera mitad del II, respectivamente, conocidas con el sobrenombre de *Apocalipsis cristiano* o *Testamento de Ezequías*, III, 13-IV, 19, y de la *Visión de Isaías*, ambas de origen cristiano.

El primero de esos textos ofrece una analogía curiosa con el pasaje del *Evangelio de Pedro* antes estudiado. En una visión apocalíptica, pasa a los ojos del vidente toda la economía del Cristianismo, con la vida de Jesús, su muerte, su resurrección y su ascensión al séptimo cielo, la predicación apostólica y la corrupción que precederá a la parusía. La parte que nos interesa recoger dice así en la versión etiópica:

III, 16-21: Y el ángel del Espíritu Santo y Miguel, el príncipe de los santos ángeles, abrirán el sepulcro al tercero día, y sentándose el muy amado sobre sus espaldas (de los ángeles), saldrá y enviará a sus doce apóstoles, y ellos enseñarán a todas las naciones y a toda lengua la resurrección del muy amado—y los que hayan creído en su cruz y en su ascensión al séptimo cielo, de donde vendrán, serán salvos—y muchos de los creyentes hablarán por virtud del Espíritu Santo, y tendrán lugar muchos prodigios y milagros por aquellos días ([455]).

---

(454) Existe, con todo, una alusión de pasada a la Ascensión en esa primera parte del apócrifo, debida sin duda a la pluma del compilador cristiano, I, 5: "Y le remitió (Ezequías a Manasés) las palabras escritas, las que había escrito Sammas el escriba, así como las que le entregara Isaías, hijo de Amós (a él) y a los profetas, con el objeto de que escribieran y colocaran cerca de él lo que en persona había visto en la casa del rey sobre el juicio de los ángeles y la destrucción de este mundo, y la vestidura de los santos y su muerte, y su transformación, y la persecución y la ascensión del muy amado", cf. CHARLES, *The Ascension of Isaiah*, London (1900) 4; TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, Paris (1909) 87. Pero nada podemos deducir de ahí para la cronología del misterio.

(455) Cf. TISSERANT, *ob. cit.* pp. 110-112.

Esa concepción de Cristo saliendo del sepulcro, apoyado y como sentado sobre las espaldas de los dos ángeles, Gabriel y Miguel, parece estar emparentada con la del *Evangelio de Pedro* antes mencionada: "Y vieron a tres hombres salir del sepulcro, y a dos de ellos sosteniendo al tercero..., y las cabezas de los dos (ángeles) tocaban el cielo, pero la del que era así conducido por ellos sobrepasaba los cielos." Tisserant cree además que también aquí, como allí, parece seguirse inmediatamente a la Resurrección la Ascensión a los cielos (456); pero es difícil poder definir este segundo punto como en el *Evangelio de Pedro;* la Ascensión no está aquí tan inmediatamente ligada a la Resurrección como allí, y de tales fórmulas abreviadas, sin indicación alguna del tiempo que media entre los diferentes hechos anotados, no cabe concluir nada, por falta de elementos de juicio sobre la mente del autor en la materia.

Un segundo pasaje de mayor interés para nuestro estudio es el que ofrece la tercera parte del apócrifo a través del doble texto, etiópico y latino, hoy día existentes (457):

Texto etiópico	Texto latino
IX, 16-19: Y cuando habrá despojado al ángel de la muerte, subirá al tercero día, y quedará en este mundo 545 días. Entonces subirán con él muchos justos, cuyas almas no recibieron sus vestiduras hasta subir el Señor Cristo y ellos con él. Entonces, pues, recibirán sus vestiduras y sus tronos y sus coronas, al subir él al séptimo cielo (458).	IX, 16-19: Et apprehendet principem mortis, et depredatum eum ponet, et conteret omnes virtutes eius, et surget tertia die. Habens quosdam iustos secum, et mittet suos praedicatores in universum orbem terrarum et ascendet in caelos; tunc recipient isti thronos suos et coronas (459).

(456) "L'Ascension du Bien-Aimé paraît suivre immédiatement sa resurrection, comme dans l'Évangile de Pierre, X, 39, 40", *ob. cit.* p. 111.

(457) El texto etiópico es el único texto completo que se conserva del libro; junto a él existen un fragmento griego (II, 4-IV, 4), dos fragmentos de una versión latina (II, 14-III, 13, y VII, 1-9), más una versión latina de la tercera parte o *Visión de Isaías* (VI-XI). Todas estas versiones arrancan de un texto griego, cf. Frey, *De libris apocryphis, Institutiones Biblicae*[3], I, Romae (1937) 155.

(458) Cf. Charles, *ob. cit.* pp. 62-64; Tisserant, *ob. cit.* pp. 179-180.

(459) Cf. Tisserant, *ibid.* pp. 179-180.

En ambos textos se afirma la Ascensión con un intervalo de tiempo que deja imprecisas sus relaciones cronológicas con la Resurrección a través del traductor latino (el "et mittet suos praedicatores in universum orbem terrarum" hace recordar en ese intermedio a Mt. 28, 18; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47-49; Act. 1, 8), pero que en el traductor etiópico se precisa con el extraño número de 545 días. Opinan Charles y Tisserant se trata de una interpolación gnóstica sobre el manuscrito griego que sirvió de base al trabajo del traductor etiópico; y cierto que, aparte de irrumpir malamente en el texto, falta el detalle en las versiones eslava y latina (460).

Para Harnack, esta parte del apócrifo está redactada por un cristiano de tendencias gnósticas, aunque nó precisamente heréticas, del siglo II (461). En todo caso, la fuente última sería la misma en ambas hipótesis, las especulaciones del Gnosticismo.

---

(460) "Remain in that world five hundred and forty-five days. This clause is wanting in S L. It is of course no creation ot Ethiopic scribes. The Ethiopic translator found it already in his Greek text. The idea is a gnostic one. It was held by the Valentinians and the Ophites (see Irenaeus, *adv. Haer.* I, 3. 2, 30. 14) as Lücke has already remarked (*Einleitung in d. Offenbarung,* I, 290). It was, newertheless, an intrusion in the Greek text; for the many righteous mentioned in verse 17 are none other than the souls delivered from Hades, and the ascent mentioned in that verse is the ascent from Hades. This is clear from S L², which bring the resurrection of Christ and the deliverance of the souls from Hades together: IX, 16, surget tertia die. 17, habens quosdam iustos secum", CHARLES, *ob. cit.* p. 63. Tisserant escribe por su parte: "*Il demeurera en ce monde 545* jours: cette donnée contredit la tradition des Actes, I, 3, où il est dit que le Seigneur ressuscité ne passa que 40 jours sur terre. Lat. et Sl. omettent ces mots, qui dérivent de la spéculation gnostique (545 jours ou 18 mois sont la moitié des trois ans de vie publique); saint Irenée attribue cette opinion aux valentiniens et aux ophites... Il est possible que cette donné n'appartient pas au texte original de *l'Ascension,* elle aurait été ajoutée sur un manuscrit grec interpolé par un gnostique", TISSERANT, *Ascension d'Isaïe,* pp. 179-180.

(461) "Diese Erzählung ist natürlich ursprünglich christlich, aber nicht grosskirchlich, sondern gnostisirend, wenn auch nicht häretisch in strengem Sinne... Da die christlichen Züge in der ersten grösseren Hälfte (c. 6-9) dem Christlichen der zweiten Hälfte (c. 10) nicht widersprechen, da fermer in der ersten Hälfte (c. 9, 16) die Lehre von dem 545tägigen Aufenthalt des Auferstandenen auf Erden vorkommt (= 18 Monate), die sonst nur für Valentinianer und Ophiten belegt ist, so folgt dass die Ascensio, wie sie vorliegt (c. 6-10), das Verk eines gnostisirenden (nicht häretischen) Christen ist, welches sehr wohl dem 2. Jahrh. angehören kann. Ein stricter Beweis freilich lässt sich dafür nicht erbringen", HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur, Die Chronologie,* I, Leipzig (1897) 578.

En efecto, por los escritos antiheréticos de S. Ireneo sabemos que los partidarios de Valentino afirmaban haber permanecido Jesús 18 meses conversando con sus discípulos después de su Resurrección sobre la tierra:

Adv. haer. I, 3. 2: Καὶ τοὺς λοιποὺς δεκαοκτὼ Αἰῶνας φανεροῦσθαι διὰ τοῦ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δεκαοκτὼ μησὶ λέγειν διατετριφέναι αὐτὸν σὺν τοῖς μαθηταῖς (462).

Y el mismo S. Ireneo es quien nos completa esta información, diciendo que los Ofitas atribuían igual espacio de tiempo a la comunicación de los grandes misterios de la gnosis de parte de Jesús resucitado a algunos pocos de sus discípulos, capaces de recibirlos:

Adv. haer. I, 30, 14: Remoratum autem eum post resurrectionem XVIII mensibus, et sensibilitate in eum descendente didicisse quod liquidum est; et paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces mysteriorum, docuit haec, et sic receptus est in caelum, Christo sedente ad dexteram Patris Ialdabaoth (463).

La misma opinión creyeron encontrar Harnack (464) y C. Schmidt (465) en una cita de Heracleón, conservada por Orígenes, *In Ioh.* tom. XIII, 51: Καὶ τὸν μετὰ τὸ πάθος, ὃν παρ' αὐτοῖς ποιήσας, πολλῷ πλείονας διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιστρέψας εἰς πίστιν ἐχωρίσθη ἀπ' αυτῶν (466). Pero en ese texto sólo se dice que en el tiempo que estuvo el Señor después de su Pasión con los discípulos, convirtió a muchos más de ellos, mediante su palabra, a la fe, separándose, por fin, de ellos, sin especificar el tiempo que estuviera entre los su-

(462) PG, VII, 469.
(463) PG, VII, 703.
(464) *Materialien zur Geschichte des alten römischen Symbols.* HAHN, *Bibliothek der Symbole*³, p. 382.
(465) *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, TU, VIII, 1/2, Leipzig (1892) 438-439: "Auch Heracleon scheint denselben Gedanken gehabt zu haben, wie dies aus einer wenig beachteten Stelle des Origenes in Johann. tom. XIII, 51 zu erschliessen ist."
(466) PG, XIV, 496.

yos (467). Por otra parte, Harnack renunció más tarde a ese testimonio, como harto impreciso (468).

Se ha discutido sobre el origen y motivos de esa preferencia por los 18 meses o 545 días de parte de los gnósticos en su afán de ensanchar el período de las comunicaciones del Resucitado con miras a la revelación de los secretos de la Gnosis. W. Wigan Harvey (469) pensó en un error de lectura de parte de los herejes, en su desconocimiento de la historia de Cristo: ΙΗ.Μ.ΗΜΣ ['Ιησοῦς μ' ἡμέραις], debieron de leer según él: ΙΗ.ΜΗΣΙ (18 meses), conforme al cómputo del nombre 'Ιησοῦς en la *Carta de Ps.-Bernabé*, IX, 8: τὸ δεκαοκτὼ ἰῶτα δέκα, ἦτα ὀκτώ· ἔχεις 'Ιησοῦν... δηλοῖ οὖν τὸν μὲν 'Ιησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν (470), y en Clemente Alejandrino, *Stromata* VII, 11 (471). La conjetura era demasiado sujetiva para tomada en serio; Harnack la creyó además imposible, dada la noticia paralela de los 545 días en la *Ascensión de Isaías* (472).

Puesto él mismo a dar una explicación histórica del hecho, demasiado impresionado por la coincidencia de los Valentinianos y Ofitas con el apócrifo en este punto, parte del supuesto de que la *Ascensio Isaiae* es obra perteneciente a la grande Iglesia del siglo II, y no a ninguna secta herética, y que, por lo mismo, lejos de ser una creación gnóstica, que deba su existencia a una especulación metafísica, esa indicación de los 18 meses de convivencia de Jesús resucitado sobre la tierra, le parece más bien un dato conservado en la grande corriente de la tra-

---

(467) Lo ha anotado también Holzmeister: "Irrtümlicher Weise wollten C. Schmidt und A. Harnack diese Auffassung auch bei Herakleon gefunden haben. Sie stützten sich auf den Bericht des Origenes... Dies heisst aber nicht: Christus blieb nach ihnen eine viel längere Zeit (auf Erden), sondern: Christus bekehrte bei ihnen viel mehr durch seine eigene Belehrung", p. 67.

(468) "Das Zeugnis des Valentianers Herakleon ist zu unbestimmt, um hier in Betracht gezogen zu werden", *Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus*, SPAW, Berlín (1912) 678, nota 3.

(469) *S. Irenaei libros quinque adversus haereses recensuit*, HARVEY, Cantabrigiae (1857) 240, n. 1.

(470) FUNK, *Patres Apostolici*, I², p. 66.

(471) PG, II, 305.

(472) *Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus, loc. cit.* p. 678, nota 4. La califica igualmente de insostenible C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, TU, VIII, 1/2, Leipzig (1892) 438, nota 2.

dición, y de la tradición más antigua, pues lo que consta a la vez por las fuentes gnósticas, valentinianas y la *Ascensión de Isaías*, debe retrotraerse, cuando menos, según él, a la época primera postapostólica.

Y cree dar con los orígenes de esa tradición en I Cor. 15, 1-9, donde la serie de las apariciones se cierra con la suya a las puertas de Damasco. Las apariciones a Pedro, a los Once, a más de 500 hermanos, a Santiago, a todos los Apóstoles juntos y al mismo Saulo a las puertas de Damasco, forman un período o grupo de apariciones, que se cierra para no abrirse más, aunque luego se hable de nuevas visiones del Señor. Y aquí es donde Harnack da con la clave de la tradición de los 18 meses de apariciones del Resucitado; porque si, en efecto, sabemos por una tradición muy antigua, que después de su Resurrección se entretuvo todavía 18 meses con sus discípulos, ese espacio de tiempo debe ser precisamente el que media entre la Resurrección y el día de Damasco, en el que se da fin a ese género de apariciones, para iniciarse un período nuevo. Y haciendo todos los cálculos, halla Harnack que entre los años 31, 32 y 33, únicos probables, según él, para la conversión de Saulo, el 31 es el que cuenta con más probabilidad, y los 18 meses en cuestión desde la muerte de Cristo, ocurrida el 15 Nisán del año 30, coincidirían con el otoño del 31 [473].

Sin negar su probabilidad, permítasenos dudar de esa construcción ingeniosa, en la que no todos los puntos son igualmente seguros [474]. El punto más débil está para nosotros en el arranque mismo de esa construcción, es decir, en el excesivo valor que se concede al dato en la antigua tradición cristiana, junto con el carácter histórico, y no de especulación metafísica, que se quiere ver en él.

---

(473) Adolph HARNACK, *Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus*, pp. 678-682.

(474) "A. Harnack erklärt die beiden Angaben in einer ganz befriedigenden Weise. In den 18 Monaten vermutet er eine alte Erinnerung, dass die Bekehrung des hl. Paulus durch die Christophanie von Damaskus ein und einhalbes Jahr nach der Auferstehung Christi erfolgte", HOLZMEISTER, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 68.

1) La coincidencia de las fuentes gnósticas y de los discípulos del valentiniano Ptolomeo con la *Ascensión de Isaías* está lejos de ser cierta, como hemos visto por las versiones eslava y latina, que suprimen el número en este punto: es probable se trate de una interpolación gnóstica posterior sobre el texto griego que le sirvió de base al traductor etiópico, como opinan Charles y Tisserant.

2) Mas, aun en el caso de su autenticidad sobre el texto primitivo, creeríamos en una infiltración de las especulaciones de la Gnosis más bien que en una derivación de la grande tradición cristiana, que nada sabe de esos 18 meses de comunicaciones de Cristo resucitado.

3) Lo dice con criterio histórico maravilloso S. Efrén, cuando aboga por la verdad histórica de las fuentes inspiradas, contra las aberraciones de la literatura apócrifa, *Comment. in Actus:* "Ergo Paracletus ad finem Pentecostes venit, et manifestum fuit quod ad finem XL dierum, sicut dixit apostolis, ascendit ille, falsiloquusque fuit insidiosus sermo heterodoxorum, qui dicunt quod post XVIII menses ascendit [475].

4) El carácter mismo, como se dice, "histórico y no de especulación metafísica", de los 18 meses está lejos de probarse; porque, aparte de la tendencia, general en los Gnósticos, a prolongar ese período de comunicación de los misterios de la Gnosis, están claras las preocupaciones de la especulación en ese número 18, si recordamos el texto antes citado de S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 3, 2. En él está bien manifiesta y terminante la especulación gnóstica con sus preocupaciones de correspondencia entre los 18 meses y los 18 Eones, que se van manifestando a los discípulos a través de las comunicaciones secretas del Resucitado.

Vuelve todavía otras dos veces sobre el tema la *Visión de Isaías*: a) una, cuando arrebatado en espíritu y conducido por un ángel al séptimo cielo hasta el trono del Omnipotente, el

---

(475) Cf. CONYBEARE, *The Commentary of Ephrem on Acts*, BC, III, London (1926) 380.

profeta ve adorado a Dios por el Hijo y el Espíritu Santo, por los ángeles y justos, y oye la voz del Padre, que ordena al Hijo descienda a través de los siete cielos, y le predice su glorificación futura con fórmulas, que recuerdan de cerca las del N. T., pero sin indicación alguna cronológica sobre el período de las apariciones (476); b) otra, cuando a los ojos del vidente se descorre el velo de la vida terrestre de Cristo, cerrándose con una descripción detallada de la Ascensión, término de la visión del profeta.

Texto etiópico XI, 20-33: En Jerusalén, pues, le vi colgado de un madero, y vi también cómo resucitó al tercero día y permaneció días (*40 días*, lee el códice C). Y el ángel que me guiaba, me dijo: ¿Comprendes, Isaías? Y le vi cuando enviaba a los Doce Discípulos y cuando subía... Y vi cómo subió al séptimo cielo, y cómo todos los justos y todos los ángeles le glorificaban. Y entonces le vi sentarse a la diestra de la grande Gloria, aquella cuyo resplandor no pudieron contemplar mis ojos. Y vi al ángel del Espíritu Santo sentarse a la izquierda. Y este ángel me dijo: Bástate, Isaías (477), hijo de Amós, pues has visto lo que ningún hijo de hombre ha podido contemplar. Torna a tu cuerpo, hasta que se completen tus días, que entonces vendrás aquí (478).

Texto latino XI, 32-36: Quando ascendit in septimum caelum, cantaverunt ei omnes iusti, et omnes angeli et omnes virtutes, quas non potui videre. Angelum mirabilem (479) vidi sedere a sinistris eius, qui dixit mihi: Sufficit tibi, Isaia. Vidisti enim quod nemo alius vidit carnis filius, quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quanta praeparavit Deus omnibus diligentibus se. Dixitque mihi: Revertere in stolam tuam, donec tempus dierum tuorum adimpleatur, et tunc venies huc" (480).

---

(476) El texto etiópico lee en ese pasaje, X, 14-16: "En seguida de los dioses (ángeles) de la muerte subirás a tu puesto, y no te transfigurarás al pasar de cielo a cielo, sino que subirás a la gloria y te sentarás a mi derecha. Entonces los príncipes y las potestades de este mundo te adorarán." Y el texto latino: "Postea vero non transfigurabis te per caelos in magna gloria ascendens, et sedebis a dexteris meis. Tunc adorabunt te principes et virtutes et omnes angeli et omnia inicia (= ἀρχαί, término corriente en S. Pablo, al tratarte de esa misma glorificación y señorío de Cristo) caelorum et terrae et infernorum", TISSERANT, *ob. cit.* pp. 194-7.

(477) Es la versión preferida por Charles y Dillman; Tisserant, en cambio, prefiere: "je te rends libre, je te laisse aller", *ob. cit.* p. 211, n. 2.

(478) Charles sustituye *mirabilem* por *spiritualem*, "The Angel of the Holy Spirit", suponiendo errónea la primera lectura, *ob. cit.* p. 80.

(479) Cf. TISSERANT, *ob. cit.* pp. 207-212; CHARLES, *ob. cit.* pp. 78-79.

(480) TISSERANT, *ob. cit.* pp. 210-212.

Dillmann conjetura que el original de XI, 21, leía 545 días, como hemos visto antes en IX, 16 ([481]); pero la suposición carece de fundamento. Por lo demás, la Ascensión corre ahí, no con la sobriedad de las fuentes inspiradas, sino con toda la exuberancia colorista de las concepciones cosmológicas populares de la tradición judía contemporánea sobre los siete cielos. La glorificación de Cristo es completa y coincide con el concepto del señorío universal de Cristo y de su adoración por toda criatura en el cielo, en la tierra y en los abismos, cantado por S. Pablo; pero lo que el Apóstol supo cantar con tanta sobriedad como vibración contenida del alma, es aquí objeto de largos desarrollos que no resisten la crítica.

3° — La Carta de los Apóstoles

Redactada en forma aparente de una Carta Encíclica dirigida por el Colegio Apostólico a las iglesias de Oriente, de Occidente, de Septentrión y de Mediodía, de hecho este apócrifo desarrolla en su segunda parte las conversaciones de Jesús con sus discípulos después de su Resurrección hasta su Ascensión al cielo ([482]). Obra de tendencia ciertamente antidoceta, fruto de los círculos anticerintianos del Asia Menor, y

(481) "At verisimile est post *dies* a lectore aethiope numerum deletum esse, nescio an cundem, qui 9, 16 legitur", DILLMANN, *Ascensio Isaiae,* Lipsiae (1877) 64.

(482) Hallada hace sólo algunos años, como parte de la obra *El Testamento en Galilea de N. S. Jesucristo* (cap. XII-LXII), fué reproducida en su texto etiópico con traducción francesa por L. GUERRIER, *Le Testament en Galilée de N. S. Jésus-Christ,* PO, IX, Paris (1913) 141-236. El texto cóptico, del 400 próximamente, se ha dado a conocer en la obra *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung.* Ein katholisch-apostoliches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéologique au Caire, unter Mitarbeit von Herrn Pierre Lacau, herausgegeben, übersetzt und untersucht nebst drei Exkursen von Carl Schmidt. Übersetzung des äthiopischen Textes von Dr. Isaak WAJNBERG, TU. XLIII, Leipzig, 1919. Un corto fragmento latino del siglo v o VI, hallado por Dick en un códice palimpsesto de Viena y descifrado por él y HAULER, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften* (1908) 159 ss. *Wiener Studien* (1908) 308-340, puede verse reproducido en C. SCHMIDT, *ob. cit.* pp. 21-22. Ha presentado una nueva versión de ambos textos, el etiópico y el cóptico, DÜNSING, *Epistula Apostolorum,* Bonn, 1925. En inglés, JAMES, *The Apocryphal New Testament,* Oxford (1924) 485-503.

escrita originariamente en griego antes del año 147-148, según Carl Schmidt (483), Cladder (484), Hennecke (485) y Lietzmann (486), más tarde, a fines del siglo II o principios del III, según Bardy (487), producto más bien de la literatura apócrifa del país del Nilo, impregnada de Gnosticismo, según el mismo Bardy (488) y Lietzmann (489), contiene numerosas alusiones a la Ascensión del Señor a través de sus páginas, y acaba con una descripción detallada del hecho al final de la Carta.

Las primeras líneas, después del encabezamiento con los nombres de los Apóstoles, nos traen ya la fórmula de la Ascensión más corriente en la catequesis primera, en medio de una profesión de fe: "Esto es lo que nosotros sabemos: que nuestro Señor y nuestro Salvador es Jesucristo, Dios, Hijo de Dios, que fué enviado por Dios...; el hombre celeste que, colocado sobre los Querubines y los Serafines, está sentado a la diestra del trono del Padre" (490). Las alusiones se repiten con frecuencia a lo largo de esas conversaciones entre Jesús resucitado y sus discípulos: XIII (491), XIV-XV (492),

(483) Véase su capítulo *Ort und Zeit der Epistola, ob. cit.* pp. 361-402.
(484) *Theologische Revue* (1919) 452-453.
(485) *Neutestamentliche Apocryphen*, Tübingen (1924) 149.
(486) *Die Epistula Apostolorum*, ZNW, XX (1921) 174.
(487) RB, XXX (1921) 131-132.
(488) *Ibid.* pp. 130-131.
(489) *Die Epistula Apostolorum*, pp. 174-176.
(490) Cf. GUERRIER, *ob. cit.* p. 189; C. SCHMIDT-WAJNBERG, *ob. cit.* p. 27.
(491) *Texto etiópico*: "Esto es lo que (N. S.) nos reveló y tal cual nos comunicó: Cuando yo vine del Padre de todo, cuando atravesé los cielos (sigue una descripción que recuerda la de la Ascensión de Isaías)..., entonces hice subir a los Arcángeles a mi voz, para que fueran al altar del Padre y sirvieran a su manera al Padre hasta mi regreso a él. Así obré conforme a su Sabiduría, pues yo estaba en todo con ellos, para volver a él, una vez cumplida la voluntad misericordiosa del Padre y la gloria del que me ha enviado", cf. GUERRIER-GREBAUT, *ob. cit.* pp. 196-197; C. SCHMIDT-WAJNBERG, *ob. cit.* pp. 44-50. Véase, con pequeñas variantes, el texto cóptico, *ibid.* pp. 45-51; y el latino, *ibid.* pp. 21-22.
(492) *Texto etiópico*· "Entonces volví yo a mi Padre. Pero vosotros celebrad el día conmemorativo de mi muerte, es decir, la Pascua", SCHMIDT-WAJNBERG, p. 53. *Texto cóptico*, VII: "Después de mi vuelta al Padre, acordaos de mi muerte", *ibid.* p. 52. Wajnberg supone que la frase primera del texto etiópico, dejada como en el aire dentro del contexto anterior, pertenece a la frase siguiente, como el texto cóptico, en esta forma: "Después que yo haya vuelto a mi Padre, celebrad el día conmemorativo de mi muerte, esto es, la Pascua", *ibid.* p. 52, nota 3.

XXIX (493), XXXIII (494); pero, sobre esos pasajes, que no nos señalan el día preciso de la Ascensión, nos interesan otros dos con algunas indicaciones cronológicas, aunque vagas, del misterio.

Texto etiópico XIX: Y fué después de ser crucificado, muerto y resucitado, cumplida la obra en su carne al ser puesto en la cruz, cuando nos dijo al realizarse la Ascensión al cabo de los días. Los milagros, los símbolos y toda la consumación veréis en mí, por la redención por mi medio verificada, y mientras yo voy a mi Padre, que está en el cielo. Y ahora os doy un mandamiento nuevo, que os améis los unos a los otros (495).

Si la primera parte del pasaje, conservada a través del texto etiópico, es auténtica (496), el autor del apócrifo nos daría aquí una concepción próxima a la de Act. 1, 3: "cuando tenía lugar la Ascensión al cabo de los días", a no ser que el fin de los días ahí apuntados fuera, no el de las apariciones de Jesús resucitado, sino el de su vida mortal y pasible.

Es el punto de vista que sorprende C. Schmidt en otro pasaje final descriptivo de la Ascensión, como término de los diálogos del Resucitado:

Texto etiópico LI: Después que hubo dicho esto y terminado su conversación con nosotros, todavía nos añadió de nuevo: Mirad que en el tercer día y a la tercera hora vendrá aquel que me ha enviado, a fin de que yo me vaya con él. Y al decir esto, sobrevino

---

(493) *Texto etiópico:* "Oh Señor, ¿cómo se podrá creer que tú nos vas a dejar, según dices: Vendrá un tiempo y una hora, cuando debes partir para tu Padre?", GUERRIER-GREBAUT, *ob. cit.* p. 211; C. SCHMIDT-WAJNBERG, *ob. cit.* pp. 92-94. *Texto cóptico*, XXV: "Oh Señor, ¿cómo se podrá creer que tú te irás y nos dejarás, según nos lo dices: Vendrá un día y (una hora) en que subo a mi Padre?", *ibid.* pp. 93-95.

(494) *Texto etiópico:* "Y nosotros le preguntamos, dicen: ¿Cuándo vamos a vernos con ese hombre (el Apóstol de las gentes, cuya conversión y obra evangelizadora acaba de anunciarles el Resucitado), y cuándo vas a partir para tu Padre y nuestro Dios y Señor (Redentor, A C)?", GUERRIER-GREBAUT, *ob. cit.* p. 215; SCHMIDT-WALNBERG, *ob. cit.* p. 100.

(495) GUERRIER-GREBAUT, *ob. cit.* p. 200; SCHMIDT-WAJNBERG, *ob. cit.* p. 60.

(496) Wajnberg la supone interpolada sobre el texto etiópico, por estar ausente en la versión copta y por no hacer sentido en el contexto, aunque reconoce pudo haberse saltado esas líneas el traductor copto, efecto de la repetición de una misma palabra al principio y fin de las mismas, cf. *ob. cit.* p. 60, n. 1.

un trueno, un relámpago y un terremoto, y se rasgaron los cielos, y apareció una nube luminosa, que, envolviéndole, lo elevó en alto. Y voces de muchos ángeles que cantaban con júbilo y bendecían clamando: Congréganos, oh Sacerdote, en la lumbre de la gloria. Y cuando se acercaron al firmamento (497), escuchamos su voz que decía: Id en paz (498).

En ese cuadro formado, en parte, con elementos de las narraciones canónicas de la Transfiguración, Resurrección y Ascensión fundidas (499), leemos una indicación cronológica, que conviene precisar: "He aquí que en el tercer día y a la tercera hora vendrá aquel que me ha enviado, para que me vaya con él." ¿Qué día tercero y qué hora tercera son ésos, para los que anuncia su Ascensión el Señor? ¿Estamos todavía en el día primero de la Resurrección, o han trascurrido ya algunos días de conversaciones entre el Resucitado y sus discípulos? La primera interpretación obvia parece la de que a los tres días de esta conversación vendría el Padre, para acompañarle en su Ascensión a la gloria; pero ¿cómo armonizarla con el contexto, que describe como inmediatamente realizada la Ascensión? "Y cuando estaba hablando, sobrevino un trueno con relámpago, y un terremoto; los cielos se rasgaron y apareció una nube de luz, que, envolviéndole, lo elevó en alto."

Supone C. Schmidt que la clásica fórmula de la Resurrección, tanto en los evangelios como en el Símbolo, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, pasó aquí irreflexivamente a la Ascensión, una vez que el autor del apócrifo hacía coincidir en un mismo día ambos hechos; opinión nada antibíblica, como él añade, a pesar de Act. 1, 3; pues una concepción más antigua, formulada en Lc. 24, 51; Mc. 16, 19; Ioh. 20, 17, y repetida luego en la *Carta de Bernabé*, XV, 9, ponía la Ascensión el día pri-

(497) En los códices B L él es el que se acerca, en singular, al firmamento, cf. SCHMIDT-WAJNBERG, *ob. cit.* p. 154, n. 9.

(498) GUERRIER-GREBAUT, *ob. cit.* p. 232; SCHMIDT-WAJNBERG, *ob. cit.* p. 154.

(499) Así el *terremoto* recuerda el producido por la presencia del ángel que desciende del cielo al sepulcro, en Mt. 28, 2; como también el *relámpago* ha podido inspirarse en el mismo Mt. 28, 3; *la nube que envuelve al Señor* y le eleva en alto está tomada, en cambio, de Act. 1, 9, aunque el epíteto que le acompaña de *luminosa* recuerda más bien la nube de la Transfiguración νεφέλη φωτεινή en Mt. 17, 5.

mero de la Pascua ([500]). Más extraña le parece la hora señalada para el hecho; pero todo se aclara, según él, acudiendo al paralelismo de idea que corre entre el tercer día y la tercera hora ([501]).

Anticipemos desde luego que, según el autor de la Carta, 1) Cristo había resucitado para cuando la mañana del domingo se acercan Sara, Marta y María de Mágdala al sepulcro; 2) que estando ellas sumidas en llanto, se les aparece el Señor resucitado; 3) que María lleva el mensaje de la Resurrección a los Apóstoles, sin recabar su crédito; 4) que vuelve a ellos con igual mensaje y con idénticos resultados Sara; 5) que el Señor decide, por fin, aparecerse él mismo en persona a sus discípulos, todavía incrédulos, y la escena recuerda las fuentes evangélicas de Lc. 24, 36-41, y Ioh. 20, 19-29; 6) que entonces, es decir, bien avanzado el primer día, se inician los largos discursos y revelaciones que se narran a lo largo de los capítulos que siguen; 7) que aunque la serie de diálogos se suceden uno en pos de otro sin indicación alguna de tiempo, existe un pasaje del texto etiópico, que parece distinguir entre los diálogos anteriores al día de la Ascensión (XI-XVIII) y el que tiene lugar en esa fecha al cabo de los días: "Después que fué crucificado, muerto y resucitado... cuando tenía lugar la Ascensión al cabo de los días, entonces nos

(500) "Denn diesen Worten gemäss erfolgt doch die Himmelfahrt unmittelbar im Anschluss an das beendete Gespräch, fällt also auf den Auferstehungstag, da nirgends angedeutet ist, dass diese Offenbarungen des Auferstandenen sich auf mehrere Tage erstreckt haben. M. E. wird die Formel τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, die nach den Evangelien und dem Symbol sich auf die Auferstehung bezieht, gedankenlos auf die Himmelfahrt übertragen, da beide Geschehnisse für den Verfasser der Epistola zusammenfallen. Letztere Ansicht ist trotz Act. 1, 3 keineswegs unbiblisch; der Verfasser könnte mit einem Schein des Rechts als Vertreter der älteren Anschauung gelten, die in Luc. 24, 51 (vgl. Marcusschluss 16, 19; Joh. 20, 17) die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag verlegen. Zu ihnen gehört auch Barnabas 15, 9... Auf jeden Fall hat der Verfasser kein weiteres Interesse für einen längeren Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern gehabt", C. Schmidt, *ob. cit.* p. 301.

(501) "Merkwürdig dagegen ist, dass die Zeit der Himmelfahrt bestimmt auf die dritte Stunde verlegt ist. Dem würde nach jüdischer Rechnung die Zeit 9 Uhr morgens entsprechen. Aber es macht doch den Eindruck, als ob die dritte Stunde ohne jede weitere Bedeutung im Parallelismus zum dritten Tage geäwhlt ist", *ibid.* pp. 301-302.

dijo", y corren todavía los capítulos XVIII-LI del apócrifo.

No parece, pues, tan claro que en la mente del autor coincidan ambos misterios, el de la Resurrección y el de la Ascensión, en un mismo día; mucho menos lo es—y arriba queda probado lo contrario—que esa concepción sea más antigua que la de Act. 1, 3, y que venga ya formulada en Lc. 24, 51; Mc. 16, 19; Ioh. 20, 17. Aun de ser esa la concepción del apócrifo, hallaría su paralelo, no en los relatos canónicos, sino en la *Epistula Barnabae* y en el *Evangelio de Pedro*.

Sobre la doble fórmula "en el tercer día y a la tercera hora", creemos ha pasado, en efecto, irreflexivamente, con varios otros elementos, de la Resurrección a la Ascensión de Cristo. Arriba hemos notado cómo el autor de la Carta ha amalgamado en esa su última página, que describe la Ascensión corporal de Jesús a los cielos, diversos elementos de los relatos canónicos de la Resurrección y de la Ascensión con otros elementos populares, para formar un cuadro final impresionante. Además, esos grandes fenómenos de la naturaleza, truenos, relámpagos, terremotos, son el acompañamiento natural de la Resurrección de Cristo en los apócrifos, como se ve por el *Evangelio de Pedro*, *Anaphora Pilati*, y otros. Lo que ha ocurrido con esos elementos descriptivos de los fenómenos de la Resurrección, ha podido ocurrir igualmente con la fórmula consagrada "al tercero día".

Por lo que hace "a la tercera hora", que no tiene paralelo en las fuentes canónicas de la Resurrección de Cristo, hay que observar, con C. Schmidt, que en el llamado *Evangelio de la Didaskalia Siríaca* resucita Jesús al tercer día, en la hora tercera de la noche, al primer canto del gallo, hora que luego se aceptó generalmente para la Resurrección ([502]). Parece estar sujeta a las mismas influencias aquella interpolación curiosa del códice latino de Bobbio sobre Mc. 16, 3, en el siglo V: "Subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem et descenderunt de caelis angeli, et surgent in claritate vivi Dei, simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est.

---

(502) *Ob. cit.* p. 301, n. 2.

Tunc illae accesserunt ad monimentum et vident revolutum lapidem, fuit enim magnus nimis." La comparación de la frase ὀψίας γενομένης τῆς μιᾶς τῶν σαββάτων, de los evangelios canónicos, con la correspondiente τρίτη ὥρα τῆς νυκτός de la *Anaphora Pilati*, cuando el sol por ese tiempo ilumina de modo singular con luz blanquísima el globo terrestre, nos lleva, según Schmidt, a las mismas conclusiones ([503]).

Resumiendo, la *Epistula Apostolorum* no señala una cronología segura de la Ascensión: en un pasaje parece acercarse a la concepción de Act. 1, 3, aunque en la página final emplea fórmulas que se enlazan más bien con la concepción de la *Epistula Barnabae* y del *Evangelio de Pedro*.

4º — La literatura gnóstica, y en especial la Pistis Sophia

Si pasamos ahora a la literatura gnóstica descubierta después del año 1850 en el país del Nilo en lengua copta, a saber, a los cuatro libros de la llamada *Pistis Sophia*, formados por diversos fragmentos procedentes de la secta de los Ofitas y que, reunidos entre los años 250-300 ([504]), describen el viaje de Cristo a través del mundo de los Eones para liberar a *Pistis Sophia*, a la vez que revelan los misterios divinos mediante las comunicaciones hechas por Jesús resucitado a sus discípulos y a María de Mágdala; los otros dos escritos, anteriores en medio siglo, identificado el uno por su editor C. Schmidt con *Los dos libros de Jeû*, aludidos en *Pistis So-*

---

(503) "Dass es sich um die dritte Stunde in der Auferstehungsnacht handelt, beweist ferner die Gleichung des kanonischen Ausdrucks ὀψίας γενομένης τῆς μιᾶς τῶν σαββάτων mit der τρίτη ὥρα τῆς νυκτός in der sogen. Anaphora Pilati (Tischendorf, Evangelia Apocrypha², S. 440. 447), indem die Sonne um diese Zeit wunderbarerweise im hellsten Licht den Erdkreis beleuchtet", C. SCHMIDT, *ob. cit.* p. 302.

(504) Generalmente, con C. SCHMIDT, *Pistis Sophia,* Hauniae (1925) XXXIII. Antes se inclinaba con HARNACK, *Über das gnostische Buch Pistis Sophia,* TU, VII/2, p. 95 ss. a la primera mitad del siglo III, cfr. *Koptisch-gnostische Schriften,* 1, *Die Pistis Sophia — Die beiden Bücher des Jeû,* Leipzig (1905) XXII-XXVI. Los que con Woide, Jablonski, La Croze, Dulaurier, Schwartze, Amelinau, Usener, Legge, creen que la obra es de origen valentiniano, adelantan su fecha hasta la segunda mitad del siglo II.

phia ([505]), y engendro el otro de la secta gnóstica de los Setianos, vemos con sorpresa ensancharse hasta los 12 años la base de las apariciones del Resucitado en su manifestación progresiva para las comunicaciones de los misterios de la Gnosis.

En el primero de esos dos últimos escritos nos hallamos con la primera indicación de los 12 años, que no es fácil precisar a qué período de la vida terrestre de Jesús se refiere:

II' Libro de Jeû, 44: Y el corazón de Jesús estaba afligido por razón de sus discípulos, pues habían abandonado a sus hermanos, y a sus mujeres, y a sus hijos, y todos los bienes de este mundo, y le habían seguido por 12 años, observando todos los mandatos que les había encomendado ([506]).

W. Bauer supone se trata aquí del período de las apariciones del Resucitado ([507]); Schmidt, en cambio, duda de si se refiere a ese período de tiempo, o a toda la vida terrestre de Jesús con sus discípulos ([508]).

Y a la verdad, no hay indicación alguna que zanje plenamente la cuestión. El principio del libro se limita a presentar a los Doce reunidos con algunas santas mujeres en torno al Señor, como fondo a las comunicaciones de la Gnosis, ni cabe decidir con certeza, aunque así lo parece, si su contenido se ciñe a las conversaciones del Resucitado. A Jesús se le presenta a través del libro como fuente de vida, que ha partido del Eón de la luz en la plenitud del plerona, y trae consigo una doctrina, en la que reside la Gnosis toda. No hay más indicación de tiempo que aquella indirecta por la que los discípulos afirman haber seguido a Jesús con toda su alma, dejando por él padre, y madre, y cuanto poseían ([509]); nada se dice de la Pa-

---

(505) A la tesis de C. SCHMIDT, puso ya algunos reparos PREUSCHEN, TLZ XIX (1894) 184, con otros críticos; pero aquél ha creído poder defenderla todavía, C. SCHMIDT, *Pistis Sophia*, Hauniae (1925) XXXIII.

(506) C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, TU. VIII, 1/2, Leipzig (1892) 196.

(507) *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, p. 266. Holzmeister se limita a citar esa interpretación de W. Bauer al pasaje en cuestión, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 68.

(508) *Pistis Sophia*, p. LXXI, nota.

(509) *Koptisch-gnostische Schriften*, Leipzig (1905) 258.

sión ni de la Resurrección de Cristo, y por lo mismo, no cabe definir cuándo tiene lugar el diálogo. Conjetura Schmidt interpretó mal el pasaje el autor de la *Pistis Sophia*, formando asi la leyenda de los 12 años de convivencia del Resucitado con sus discípulos ([510]). La cosa nos parece oscura, y pues ni el texto ni el contexto permiten decidirla, todo juicio demasiado cerrado en un sentido o en otro se nos antoja aventurado y peligroso; nos inclinamos, con todo, más bien a la interpretación de W. Bauer y Holzmeister, que a la de C. Schmidt.

El primer libro de la *Pistis Sophia* se abre con las palabras: "Y sucedió que, después de haber resucitado Jesús, llevaba ya 11 años conversando con sus discípulos." Y con esa introducción se coloca en el principio del año 12 la Ascensión, que viene narrada con todo lujo de detalles en los capítulos siguientes:

> Y sucedió que estando sentados los discípulos sobre la cima del Olivete, gozosos y radiantes de alegría, hablando entre sí se decían: La verdad que somos dichosos sobre todos los hombres, porque nos ha revelado todas estas cosas el Redentor y hemos recibido la plenitud de todo. Estando ellos hablando así, vino a sentarse también Jesús a corta distancia de ellos. Ocurría esto el 15 de la luna del mes Tybi, que es el del plenilunio.
>
> Aquel día, pues, al levantarse el sol sobre el horizonte para correr su carrera, del fondo de él brotaba un surtidor de luz, de resplandor sin igual, pues brotaba de la lumbre de las lumbres, brotaba del último de los misterios que es el 24°, de dentro para fuera, y este surtidor luminoso descendió sobre Jesús, y le envolvió del todo, mientras seguía sentado a alguna distancia de sus discípulos, y resplandecía en gran manera envuelto en una luz sin término.
>
> Y no le habían reconocido los discípulos, efecto de esta grande luz que le envolvía o estaba en él, pues sus ojos seguían cegados por el mismo exceso de luz, y sólo veían los rayos que de ella partían. Y no eran iguales estos rayos, porque su luz era muy variada y multiforme. Un rayo era infinitamente más brillante que otro en un resplandor de claridades sin medida. Y esta luz subía de la tierra al cielo. Y al contemplarla los discípulos, fueron presa de un gran terror y de una excitación grande.
>
> Y después que este torrente de luz cayó sobre Jesús envolviéndole todo poco a poco, fué cuando tuvo lugar su partida o vuelo

---

(510) *Pistis Sophia*, p. LXXI, nota.

hacia las alturas, quedándose todo resplandeciente de una luz sin medida. Y los discípulos le contemplaban sin proferir una sola palabra; y todos guardaron un profundo silencio, hasta que Jesús hubo tocado el cielo. Todo esto ocurría el día 15 de la luna, el día del plenilunio en el mes Tybi (511).

Y sigue aún toda la glorificación de Jesús por los ángeles, arcángeles y potestades, con el estremecimiento universal de cielos y tierra. La apoteosis se cierra a las nueve del día siguiente con una nueva aparición de Jesús desde el cielo, revestido de un triple resplandor de gloria, y pronto a comunicar, a lo largo de los capítulos V-CLVIII, todos los secretos de los 24 misterios y toda la verdad, escondida en las más altas regiones, a sus discípulos.

Schmidt se siente ante una de las páginas más bellas de todo el libro, llena, como él dice, de fuerza dramática y vuelo poético, a la vez que de sentido profundamente religioso, y cree no haber brotado por primera vez de la cabeza del autor de la *Pistis Sophia*, sino que supone la existencia anterior del relato, aunque no con todos los motivos ornamentales de esta descripción. Así lo insinúan los datos mismos cronológicos tan precisos: después de 11 años de conversaciones con sus discípulos, el día 15 del plenilunio en el mes Tybi, correspondiente al 11 de enero del calendario Juliano, tiene lugar la Ascensión de Jesús al cielo (512).

La página conserva, a pesar de la elaboración de las especulaciones gnósticas, los puntos esenciales del relato canónico: también aquí el lugar del misterio es el Olivete, son testigos los Apóstoles, interpónese la nube entre discípulos y Maestro, y la misma glorificación celeste de Cristo, aunque muy sobrecargada, recuerda fundamentalmente la glorificación cantada por S. Pablo. Los motivos de ornamentación sobreañadidos son muchos y manifiestos, y muy del gusto de toda esta literatura legendaria. Entre las divergencias, destaca el espacio de los 12 años, señalado al período de las comunicaciones del Resucitado con sus discípulos (513).

---

(511) *Ibid.* pp. 3-4.
(512) C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, n. 444.
(513) Se halla con frecuencia en los autores la indicación de que, según

Las raíces últimas históricas de esa concepción legendaria las ha visto Harnack ([514]), después de las indicaciones hechas anteriormente en el mismo sentido por Resch ([515]) y E. von Dobschütz ([516]), en la tradición acaso primitiva, desde luego respetable, de la permanencia de los Apóstoles por 12 años en Jerusalén, antes de separarse para la evangelización universal ([517]). Los Gnósticos, en su afán de ensanchar ese período de las apariciones del Resucitado para la comunicación de los misterios de la Gnosis, debieron de hacer, de esos 12 años de permanencia de los Apóstoles en Jerusalén, los supuestos 12 años de convivencia de Jesús con sus discípulos, dando así un nuevo rumbo a la tradición primitiva.

En armonía con la explicación dada, con S. Ireneo, a la concepción similar de los 18 meses correspondientes a los 18 eones del mundo superior en los Valentinianos y Ofitas, se sentiría uno inclinado a señalar la misma correspondencia entre los 12 años y los 12 eones restantes, que en la escuela oriental proceden de la pareja λόγος — ζωή, como de la pareja ἄνθρωπος — ἐκηλησία en la escuela occidental italiana de Valentino; pero, aparte de que la *Pistis Sophia* representa un Gnosticismo posterior, y el número de las emanaciones sucesivas de la divinidad varía según los sistemas y la época, carece-

la *Pistis Sophia*, permaneció Jesús 11 años conversando con sus discípulos después de resucitado. Protesta, con razón, Schmidt contra esta inexactitud, observando cómo en las primeras palabras se dicen ya pasados 11 años; luego sigue el 15 Tybi del año 12, para continuar todavía después de la Ascensión sus conversaciones con los discípulos sobre la tierra, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, pp. 439-440. Aunque no se trata de estas conversaciones últimas, sino de las otras anteriores a la Ascensión misma, que tiene lugar al principio de la obra como término de las revelaciones de Jesús sobre el primer misterio por espacio de 11 años; no le falta razón a Schmidt, al abogar por el duodécimo año. Cumplidos, en efecto, los 11 años, al principio del que sigue, en el 15 Tybi (11 de enero) tiene lugar, por fin, la Ascensión descrita.

(514) *Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus*, pp. 677-678.

(515) *Agrapha*, TU, V, Leipzig (1899) 426-427.

(516) *Das Kerygma Petri*, TU, XI/1, Leipzig (1894) 53-54.

(517) Véase el material histórico de esta tradición en von DOBSCHÜTZ, *ob. cit.* p. 52 ss. 136 ss.; HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, II, *Die Chronologie*, I, pp. 243-244. Cf. asimismo Th. ZAHN, *Acta Iohannis*, Erlangen (1880) LIX: LIPSIUS, *Actus Petri cum Simone*, Lipsiae (1891) 49; L. VOUAUX, *Les Actes de Pierre*, Paris (1922) 252 s.

mos aquí de toda indicación histórica que sugiera esa correspondencia en las fuentes.

XI — RESULTADOS DEL ESTUDIO DE LA ANTIGUA LITERATURA CRISTIANA

En el término de nuestro estudio sobre los 40 días en los textos citados de la antigua literatura cristiana, no puede uno menos de señalar la excesiva importancia dada modernamente por la crítica a esas concepciones divergentes de Act. 1, 3, concepciones todas de época posterior, y algunas bastante posterior, de origen y tendencias muchas veces sospechosas, y que se acogen, sin embargo, como tradiciones primitivas, y hasta anteriores a la tradición fijada por S. Lucas al principio de su libro. Así, para Ed. Meyer los 40 días de Act. 1, 3, proceden de las concepciones gnósticas similares de los 18 meses y de los 12 años de comunicaciones del Resucitado ([518]).

1º — La tradición de los 40 días en los tres primeros siglos

Distingamos aquí, en la antigua literatura cristiana, la genuinamente católica o de la grande Iglesia, y la apócrifa, más o menos viciada de herejía. La primera sólo nos ha dado una concepción divergente, la de la Ascensión en domingo, al parecer el de Pascua, en la *Carta de Bernabé*, con alguna que otra expresión oscura de Tertuliano, Eusebio y S. Jerónimo, suficientemente explicada por textos más claros y terminantes de los mismos. La segunda nos ha ofrecido hasta tres

(518) "Bekanntlich ist dieser andauernde Verkehr mit den Jüngern, in dem er ihnen die Mysterien des Himmelreichs offenbart, von den Gnostikern übernommen worden, die dadurch den Raum für ihre Geheimlehren gewinnen, und wird von den Ophiten und Valentinianern auf 18 Monate, später sogar auf 12 Jahre verlängert. Dass Act. 1, 3 bereits diese Anschauung von weiteren Offenbarungen über τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ enthält, zeigt deutlich, dass wir es hier, mit einem weit über Lukas und die apostolische Zeit hinausgehenden Stadium der Entwicklung su tun haben", Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, p. 40.

concepciones divergentes: la de la Ascensión coincidente con la Resurrección la mañana de la Pascua en el *Evangelio de Pedro;* la de la Ascensión dentro del día primero de la Resurrección, al parecer en la *Carta de los Apóstoles*, y la de la Ascensión a los 545 días en la *Ascensio Isaiae.* A estas concepciones habría que sumar todavía las de las fuentes propiamente heréticas del Gnosticismo del II y III siglos: la Ascensión a los 18 meses según los Ofitas y Valentinianos, a los 12 años según la *Pistis Sophia.*

Quedan desde luego descartadas las dos últimas como fruto de las especulaciones gnósticas, y desde sus orígenes fueron combatidas por los hombres representativos de la Iglesia, como S. Ireneo: con ellas cae consecuentemente la de la *Ascensión de Isaías.* Aislada en toda la literatura antigua, la concepción de una Ascensión coincidente con la Resurrección es exclusiva del *Evangelio de Pedro*, y parte de fuentes asimismo heréticas docetas. Queda, pues, apoyada tal vez en este punto por la *Epistula Apostolorum*, la concepción de la *Carta de Bernabé*, y la elección no puede ser dudosa, en el caso, para el crítico entre las dos concepciones divergentes: la que partiendo de un simple fiel de la tercera o cuarta generación cristiana, probablemente en Alejandría, va a perderse en la literatura apócrifa al margen de la grande Iglesia, y la que, representada hacia el año 62/63, todavía en vida de los Apóstoles testigos del misterio, en un documento histórico de primer orden por un discípulo y colaborador fiel de Pablo, pasa a ser desde un principio patrimonio indiscutible de la Iglesia universal.

Porque, aun cuando hasta ahora nos hemos ocupado más bien de las disonancias, la tradición de Act. 1, 3, no queda aislada a este texto, sino que, recogida hasta dos veces por el mismo autor, de labios de Pedro y Pablo, en Act. 10, 41; 13, 31, y virtualmente contenida, como hemos visto, en los relatos canónicos de la Resurrección de Mt. Mc. Lc. y Ioh., tiene repetidas resonancias a través de la antigua literatura cristiana; y si el número mismo 40 no se repite en los principios con tanta frecuencia como el de la Resurrección al tercero día, no es porque se dude, como se ha dicho, de la fijeza de

esa tradición, sino porque, aparte del carácter secundario que reviste la Ascensión junto a la Resurrección de Cristo en una de suyo ya no abundante literatura, no se incorporó ese número, como aquel otro por él profetizado, al Símbolo primitivo de la Fe.

Aun así, y sin pretender dar una lista completa de esos textos en los cuatro primeros siglos, contiene ya los 40 días de apariciones, como aditamento al texto primitivo de Act. 10, 41, la recensión así llamada occidental del libro de los Hechos, recensión existente a principios del siglo II ([519]).

Igual concepción histórica corre, como hemos visto, por la pluma de Tertuliano en Africa a fines del siglo II; recordemos los dos textos antes citados, *De Baptismo*, 19; y *Apologeticum*, XXI.

De manera parecida se expresa S. Cipriano en la primera mitad del siglo III:

Quod idola dii non sint, XIV: Fidem itaque rerum cursus implevit. Nam et crucifixus, praevento carnificis officio, spiritus sponte dimisit, et die tertio rursus a mortuis sponte surrexit. Apparuit discipulis suis talis qualis et fuerat, agnoscendum se videntibus praebuit simul iunctis, et substantiae corporalis firmitate conspicuus ad dies quadraginta remoratus est, ut de eo ad praecepta vitalia instrui possent, et discerent quae docerent. Tunc in caelum circumfusa nube sublatus est, ut hominem quem dilexit, quem induit, quem a morte protexit, ad Patrem victor imponeret, iam venturus a caelo ad poenam diaboli et ad censuram generis humani ultoris vigore et iudicis potestate; per orbem vero discipuli, magistro et

---

(519) Aunque sin concretar el período preciso de las apariciones, esa misma es la concepción de S. Ireneo, cuando alude al relato y al texto mismo de Act. 1, 3, 9, en *Adv. Haer.* II, 32, 3: "Et ex hoc autem quod Dominus surrexit a mortuis in tertia die, firmum est et discipulis se manifestavit, et videntibus eis receptus est in caelum; quod ipsi morientes, et non resurgentes, neque manifestati quibusdam, arguuntur in nullo similes habentes Iesu animas" (HARVEY, I, 374; PG, VII, 828). Nótese el doble paralelismo coincidente con el texto del relato de los Hechos a los 40 días, *Ireneo*: "et discipulis se manifestavit" = Act. 1, 3: οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα, cf. Ioh. 20, 21. *Ireneo*: "et videntibus eis receptus est in caelum" = Act. 1, 9: βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη. Y más claro aún en la cita que tiene de Act. 10, 40-42, en *Adv. haer.* III, 12, 7: "Hunc Deus excitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus nobis praedestinatis a Deo, qui cum eo et manducavimus, et bibimus post resurrectionem a mortuis" (HARVEY, II, 61; PG, VII, 900).

Deo monente, diffusi praecepta in salutem dare, ab errore tenebrarum ad viam lucis adducere, caecos et ignaros ad agnitionem veritatis oculare (520).

Orígenes da por conocido de todos en Alejandría por la misma época el período de los 40 días de apariciones del Resucitado, apoyándose en el texto de Act. 1, 3:

Contra Celsum, II, 63: Ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς Πράξεσιν γέγραπται· «δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος» τοῖς μαθηταῖς κατήγγελλε «τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ»· ἐν δὲ τοῖς εὐαγγελίοις οὐχ ὅτι ἀεὶ συνῆν αὐτοῖς ([521]).

2º — La tradición en el siglo IV

El canon XLIII del Concilio de Elvira condena, por su parte, hacia el 310 ([522]), la costumbre introducida en algunas partes de España, de no celebrar la fiesta de Pentecostés, limitándose a la de la Ascensión a los 40 días:

Conc. Liberit. Canon XLIII: Pravam institutionem emendari placuit iuxta auctoritatem Scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus ("non quadragesimam, nisi quinquagesimam", como leen algunos manuscritos antiguos, y un resumen antiguo

(520) HARTEL, *Cypriani opera omnia* (CSEL, III/1, pp. 30-31; PL, IV, 580-581).

(521) P. KÖTSCHAU, *Gegen Celsus* (CB, *Origenes Werke,* I, p. 185; PG, XI, 896).

(522) Ha sido muy discutida la fecha del Concilio de Elvira: entre los dos extremos igualmente distantes de la verdad, representados por el oratoriano Morin, que adelantaba esa fecha al 250 antes del cisma novaciano, y por los centuriadores de Magdeburgo, que la retrasaban hasta el 700, se colocan las sentencias intermedias de Mendoza, Natalis Alexander, Tillemont, Sáenz de Aguirre, R. Ceillier, Duchesne, Harnack, Achelis, Preuschen, Leclerck, Cabrol, hacia el 300-303; de Hefele, entre el otoño del 305 y el 306; de Gams, en 306; de Hugo Koch, entre el 306-312, más cerca de la primera fecha que de la segunda; de Mansi, en 309; de Holzmeister, hacia el 310; de García Villada, entre el 300-313; de Hardouin y Hennecke, hacia el 313; de Baluze, entre el 314-325. Véanse los estudios de DUCHESNE, *Le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens, Mélanges Renier,* Paris (1886) 159-174; HENNECKE, *Elvira,* RE[6], V, cols. 325-327; HEFELE-LECLERCK, *Histoire des Conciles,* I/1, Paris (1907) 215-220; H. KOCH, *Die Zeit des Konzils von Elvira,* ZNW, XVII (1916) 61-67; GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España,* I/1, Madrid (1929) 301-302.

de los Cánones de Elvira: "post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima"), ne si quis non fecerit, novam haeresem induxisse notetur" (523).

Ha sido objeto de muchas controversias el canon, pero hoy día coinciden sustancialmente en su interpretación los autores: prohibía el Concilio cerrar el período pascual con la Ascensión a los 40 días; debía prolongarse la fiesta hasta Pentecostés, conforme a la tradición universal de la Iglesia, apoyada en las Escrituras; así comentan modernamente el canon, entre otros, Hefele-Leclerck (524), Cabrol (525), Salaville (526) y García Villada (527). La novedad en él condena-

(523) Véase reproducido con pequeñas variantes el texto en GARCÍA LOAISA, *Collectio Conciliorum Hispaniae*. Matriti (1593) 12; SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae*, II, Romae (1753) 339; GONZÁLEZ TEJADA, *Colección de Cánones de la Iglesia Española*, II, Madrid (1850) 24; HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, 1, Parisiis (1714) 254; MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II, Florentiae (1759) 13. El texto de GONZÁLEZ, *Collectio Canonum Ecclesiae Hispaniae, ex probatissimis ac pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publica Matritensi Bibliotheca*. Matriti 1808, es el que reproducen Bruns, Lauchert y Hefele, y el que reproducimos arriba. Está por hacerse aún la edición crítica de los cánones de Elvira.

(524) "Quelques contrées de l'Espagne avaient laissé s'introduire la mauvaise habitude de célébrer, non le cinquantième, mais le quarantième jour après Pâques, par conséquent de célébrer l'Ascension du Christ et non la Pentecôte. Plusieurs anciens manuscrits renferment en effet cette addition: *non quadragesimam*. La même addition se retrouve dans un ancien abrégé des Canons d'Elvire, que Mansi nous fait connaître: *pos Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima*". HEFELE-LECLERCK, I/1. p. 246. Y en nota añade: "Il s'agit donc d'une pratique considérée comme hérétique et qui consiste à célébrer une fête au quarantième jour, correspondant à l'Ascension, et à clore ainsi une sorte de période quadragésimale balançant le Carême", *ibid*. pp. 245-246, n. 2

(525) "Il vise ici une coutume qui consistait à ne pas célébrer la Pentecôte. Les termes du reste sont vagues, mais une variante introduite dans des manuscrits anciens ajoute ces mots: *non quadragesimam*, ou encore: *post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima*. Il s'agit donc d'une pratique considérée comme hérétique, qui consiste à célébrer une fête au quarantième jour, correspondant à l'Ascension, à clore ce jour-là une sorte de carême après Pâques". CABROL, *Ascension (Fête), Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I/2, 2938.

(526) "Ce canon prescrit de célébrer la Pentecôte, d'observer le cinquantième jour et non le quarantième, s'est-à-dire, croyons nous, de ne pas terminer le temps pascal à l'Ascension, mais de le prolonger jusqu'à la Pentecôte", SALAVILLE, *La* Τεσσαρακοστή *du Ve Canon de Nicée, Échos d'Orient*, XIII (1910) 71.

(527) "Es verdaderamente curiosa la lectura del canon cuarenta y tres del sínodo eliberitano. En él se ordena que se corrija la perversa costumbre

da provendría, según unos, de influencias montanistas ([528]), de tendencias más bien ascéticas, según otros ([529]), fundadas en la idea de que, una vez arrebatado el Esposo con la Ascensión a los 40 días, era llegado el tiempo de ayunar, Mt. 9, 15, dando fin a las fiestas. Casiano mismo combatía, un siglo después, esta concepción, que al parecer iba tomando cuerpo en algunos sectores de la Iglesia ([530]).

Sea lo que fuere de las explicaciones, lo cierto es que los Padres de Elvira vieron en ello un peligro para la fe, y tal vez temieron que, de generalizarse la costumbre, prendiera en España la herejía que enseñaba no haber descendido el Espíritu Santo sino en la persona de Montano. Lo importante e indiscutible en el caso es que el canon iliberitano nos ofrece hacia el 310 el primer testimonio histórico, si no de la fies-

---

de celebrar fiesta el día cuarenta después de Pascua, dejando el de Pentecostés. Se ve por aquí que en España se había substituído la celebración de la venida del Espíritu Santo por la de la Ascensión del Señor a los cielos. El mismo uso existía, según Casiano, en otras partes (Col. XX, PL, t. 49, 1193). Esto procedía de que se consideraba el tiempo pascual como un recuerdo de la estancia del Salvador en el mundo en medio de sus discípulos, durante los cuarenta días que siguieron a su resurrección hasta su Ascensión a los cielos; y por eso se clausuraba el ciclo con la conmemoración de esta fiesta", GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España,* I/1, pp. 245-246.

(528) Es la tesis defendida principalmente por HERBST, *Synode von Elvira,* TQ, III (1821) 39-40. Según él, un partido montanista quiso suprimir en las iglesias de España la fiesta de Pentecostés a los 50 días.

(529) Así escribe Kellner: "Ein Teil der Aszeten war der Ansicht, die Freudenzeit dürfte nur 40 Tage dauern, weil der Herr den Jüngern nur 40 Tage hindurch erschienen sei, und die folgenden zehn Tage seien, was Fasten, Gebetsweise und Kniebeugungen angeht, den gewöhnlichen Tagen gleichzustellen, eine Ansicht, welche von andern, z. B. Cassian (Coll. 20, 21) bekämpft wurde. Diese Sonderansicht machte sich, wie es scheint, auch in weiteren Kreisen geltend, was zur Folge hatte, dass das Pfingstfest nicht zur Geltung kam, sondern ignoriert wurde. So z. B. fehlt es in den ältesten gallikanischen Sakramentar gänzlich, und der Festkreis schliesst mit Himmelfahrt (vgl. Muratori II 750-758 n. 873), in den jüngeren erscheint es bloss unter dem Namen Quinquagesima", *Heortologie*³, Freiburg i. Br. (1911) 84-85. Y en nota: "Diesen Gebrauch abzustellen scheint der Zweck des Kanon 43 von Elvira zu sein. Nicht der Kanon, sondern ein späterer Zusatz sagt weiter: *post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima*. Es ist nicht bekannt, aus welcher Zeit dieser Zusatz stammt. HEFELE-KNÖPFLER, *Konziliengesch.* II 174. Dr. Herbst (s. ebd.) danchte dabei an die Montanisten; allein, wenn es deren auch in Spanien damals gegeben haben sollte, so war der Montanismus doch keine haeresis nova", *ibid.* n. 1.

(530) PETSCHENIG, *Iohannis Cassiani Conlationes,* XXI, 18-21 (CSEL, XIII, pp. 593-594; PL, XLIX, 1193-1194).

ta misma explícita de la Ascensión, sí al menos de una fiesta que se celebraba a los 40 días (531).

Por los mismos años, entre el 313-314 probablemente, el historiador africano Lactancio encuadra así el dato en la cronología de la vida de Cristo:

> *De mortibus persecutorum*, 2: Extremis temporibus Tiberii Caesaris, ut scriptum legimus, Dominus noster Iesus Christus a Iudaeis cruciatus est post diem decimum Kalendas Apriles duobus Geminis consulibus. Cum resurrexisset die tertio, congregavit discipulos, quos metus comprehensionis eius in fugam verterat, et diebus XL cum his commoratus aperuit corda eorum et scripturas interpretatus est, quae usque ad id tempus obscurae atque involutae fuerant, ordinavitque eos et instruxit ad praedicationem dogmatis ac doctrinae suae disponens testamenti novi sollemnem disciplinam. Quo officio repleto, circumvolvit eum procella nubis et subtractum oculis hominum rapuit in caelum (532).

El Concilio de Nicea, por su parte, el año 325, supone fijada en su canon V° la fiesta litúrgica de la Ascensión para el día cuarenta después de la Pascua; ordénase, en efecto, que la sentencia de excomunión dada por los obispos de cada provincia, lo mismo se trate de clérigos que de seglares, tenga fuerza de ley según la regla general, que prescribe no reciba uno a quien fuere excomulgado por otro; debe examinarse, con todo, si el obispo dió su sentencia por ruindad de alma, por espíritu de contienda o por sentimiento de ira; y para dedicar al tema el debido examen, ténganse en cada provincia dos sínodos anuales, y los obispos así congregados examinarán las cuestiones, a fin de que aparezca a los ojos de todos

---

(531) Lo señalaron ya Hefele-Leclerck: "Le texte du canon 43 serait donc une attestation de la plus haute importance pour la fixation d'une fête au quarantième jour", *Histoire des Conciles*, I/1, p. 246. Y después de ellos Dom Cabrol: "Si l'on admet cette interprétation, il faudrait donc dire que désormais on a pour l'origine, sinon de la fête de l'Ascension, au moins du quarantième jour, une attestation du concile d'Elvire vers l'an 300", *Ascension (Fête)*, *loc. cit.* I/2, col. 2939.

(532) Brandt-Laubmann, *Lucii Caecilii De mortibus persecutorum liber vulgo Lactantio tributus* (CSEL, XXVII, *Lactanti opera omnia*, II/2, pp. 173-174; PL, VII, 193-195). Se le ha discutido modernamente en vano a Lactancio la paternidad de esta obra, pero la cosa está hoy fuera de toda duda; véanse las últimas pruebas en Hugo Koch, *Zwei übersehene Stellen bei Laktantius*, ZNW, XVIII (1917-1918) 196-201.

quiénes, según el parecer unánime, estuvieron en desacuerdo con su prelado; quiénes, justamente excomulgados, hasta que tenga a bien suavizar la sentencia la asamblea de los obispos. El canon, en la parte que aquí nos interesa, dice así:

Canon V del Concilio de Nicea

Αἱ δὲ σύνοδοι γινέσθωσαν, μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ Θεῷ, δευτέρα δὲ περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν (533).	Que estos sínodos se celebren, el uno antes de la τεσσαρακοστή, para presentar una ofrenda pura a Dios lejos de toda pequeñez de espíritu, y el otro allá por el otoño.

Un estudio comparativo de nuestro canon con algunos otros paralelos, sobre todo el XX del Concilio celebrado menos de 20 años después en Antioquía, y el XXXVIII de los Cánones apostólicos, le ha permitido a S. Salaville fijar el sentido de la τεσσαρακοστή, no por el de la cuaresma, como se venía hasta entonces diciendo (534), sino por el de la fiesta de la Ascensión a los 40 días (535). En efecto, basta reproducir los dos cánones para convencerse de ello:

---

(533) MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* II, col. 669.

(534) F. BEVERIDGE, *Codex Canonum Ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus*, Londinii (1678) 340-341; SELVAGGIO, *Antiquitatum christianarum institutiones*, Maguntiae (1788) 244-245; FUNK, *Die Entwicklung des Osterfastens, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen,* Paderborn, I (1897) 258; DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris (1898) 23; VACANDARD, *Carême,* DTC, II, col. 1728; HEFELE-LECLERCK, *Histoire des Conciles,* I/1, p. 549. De esa falsa interpretación deducen unos, como Beveridge, la universalidad del uso de la cuaresma en toda la Iglesia a principios del siglo IV: "In omnibus ergo his provinciis adeoque per omnem fere terrarum orbem, ubi christiana religio colebatur, Quadragesimam cognitam observatamque fuisse ante hanc Synodum Nicaeae coactam unus hic canon ab ea editus fidem plenissimam facit", *ob. cit.* p. 340. Otros, como Funk, veían ahí el primer testimonio histórico seguro de la misma costumbre generalizada luego en la Iglesia: "Das erste sichere Zeugnis für die Quadrages. bietet uns die Synode von Nicaea", *ob. cit.* I, p. 258.

(535) S. SALAVILLE, *La* Τεσσαρακοστή *du Ve Canon de Nicée (325), Échos d'Orient,* XIII (1910) 65-72. Había cotejado en 1907 nuestro canon con el XX del Concilio de Antioquía y el XXXVII de los Cánones apostólicos, pero sin examinar a fondo su paralelismo, y sobre todo, sin sacar los consecuencias que de él se derivaban, HEFELE-LECLERCK, *Histoire des Conciles,* I/1, pp. 549-550, n. 2.

Canon XX del Concilio de Antioquía

Διὰ τὰς ἐκκλησιαστικὰς χρείας καὶ τὰς τῶν ἀμφισβητουμένων διαλύσεις, καλῶς ἔχειν ἔδοξε συνόδους καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῶν ἐπισκόπων γίνεσθαι δεύτερον τοῦ ἔτους· ἅπαξ μὲν μετὰ τὴν τρίτην ἑβδομάδα τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα, ὥστε τῇ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς Πεντηκοστῆς ἐπιτελείσθαι τὴν σύνοδον..., τὴν δὲ δευτέραν σύνοδον γίνεσθαι ἰδοῖς ὀκτωβρίαις, ἥτις ἐστὶ δεκάτη ὑπερβερεταίου (536).

Ha parecido bien que, para las necesidades de la Iglesia y para la solución de los problemas que surgieren, se celebren dos sínodos de obispos por provincias cada año: el primero se tendrá después de la tercera semana de la fiesta de la Pascua, de suerte que se celebre durante la cuarta semana del período pascual o de la Pentecoste...; el segundo, en los idus de octubre esto es, el diez del mes hyperbereteo.

Como se ve por una simple lectura, observa Salaville, este canon del año 341 no es sino un calco del canon del año 325 sobre la misma materia, pero un calco en que visiblemente se tiende a precisar las fechas correspondientes a las dos asambleas anuales. Donde los Padres de Nicea decían de una manera general *el otoño*, los de Antioquía precisan doblemente la fecha, echando mano del doble calendario, el romano y el asiático: el sínodo correspondiente al otoño se tendrá en los idus, es decir, el 15 de octubre, que corresponde al 10 del mes asiático apellidado hyperbereteo. Allí donde el canon de Nicea decía "antes de la τεσσαρακοστή", el de Antioquía da igualmente una doble precisión: el sínodo correspondiente a la primavera se tendrá "después de la tercera semana de la fiesta de Pascua, de manera que se termine en la cuarta semana de Pentecostés", esto es, en la cuarta semana de la fiesta jubilosa de los 50 días que van de la Resurrección a la venida del Espíritu Santo, o en otros términos, en la cuarta semana de Pascua. A la verdad, no podían haberse deseado indicaciones más precisas (537).

Iguales datos presenta el segundo canon, que sin duda procede del primero:

---

(536) MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II, col. 1316.

(537) SALAVILLE, *art. cit.* p. 69.

Cánones de los Apóstoles, XXXVII

Ἅπαξ μὲν τῇ τετάρτῃ ἑβδόμαδι τῆς πεντηκοστῆς, δεύτερον δὲ ὑπερβερεταίου δωδεκάτῃ (538).	El primer sínodo debe celebrarse la cuarta semana de la Pentecoste, y el segundo el día 12 del mes hyperbereteo.

El primer sínodo debe tenerse "la cuarta semana de la Pentecoste, y el segundo el 12 del mes hyperbereteo"; coinciden, pues, los datos con los del canon precedente. No son, por otra parte, como escribe Koch, más que aclaraciones de la determinación de Nicea, muy próximas cronológicamente al Concilio, más que las explicaciones contrarias de compiladores y comentaristas de tiempos posteriores, cuando τεσσαρακοστή vino a ser un término consagrado para indicar la cuaresma de ayunos que precede a la Pascua (539).

No faltan documentos de la época, que emplean el término correspondiente latino "quadragesima" en nuestro sentido: recuérdese la lectura "non quadragesimam, nisi quinquagesimam", del canon 43 de Elvira, y "post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima", de un sumario antiguo

---

(538) FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae (1905) 574.

(539) "Das sind Erklärungen der Bestimmung von Nicäa, die diesem Konzil zeitlich sehr nahestehen, näher als die Deutung von Kompilatoren und Kommentatoren aus einer Zeit, wo das Wort τεσσαρακοστή schon feste Bezeichnung des vorosterlichen Fastens geworden war und darum die Versuchung nahelag, auch die τεσσαρακοστή von Nicäa in diesem Sinne zu nehmen", H. KOCH, *art. cit.* p. 483. Lo mismo había dicho antes Salaville: "Le parallélisme général de ces trois Canons (Ve de Nicée, XXe d'Antioche et XXXVIIIe apostolique) nous amène à conclure qu'il doit y avoir équivalence entre les expressions plus claires des deux derniers et les termes plus vagues du premier. L'équivalence existe sûrement pour la date du concile automnal, elle doit exister aussi pour celui du printemps. La quatrième semaine après Pâques ou du temps de la Pentecôte doit donc correspondre au temps d'«avant la τεσσαρακοστή». Le XXe Canon d'Antioche et le XXXVIIe Canon apostolique se trouvent ainsi fournir, à très peu de distance du premier concile œcuménique, l'interprétation la plus sûre du Ve Canon de Nicée. Les autres interprétations qui ont accrédité peu à l'identification de cette τεσσαρακοστή avec le Carême, sont postérieures et dès lors dépourvues d'autorité. Elles datent d'une époque où le mot τεσσαρακοστή avait reçu son sens définitif de quarantaine antépascale. Trompés par cette signification désormais établie et courante, compilateurs et commentateurs n'ont pas même soupçonné qu'il pût être question d'autre chose dans le Canon nicéen", *art. cit.* p. 69.

del mismo canon; recuérdese igualmente la expresión "die autem quadragesimarum post Pascha", de la *Peregrinatio Aetheriae*, 42, a fines del mismo siglo (540). Es verdad que no poseemos ningún documento contemporáneo que pruebe directamente el uso del término griego τεσσαρακοστή en este sentido (541); pero la "festivitas quadragesimae Ascensionis", de la que nos habla más tarde, entre el 560-566, el diácono de Cartago Liberato en su precioso *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, recogido de fuentes griegas (542): "Sed superveniente festivitate quadragesimae Ascensionis, iussi sunt a Domno excommunicatione absolvi" (543), es la misma fiesta denominada τεσσαρακοστή en el canon V del Concilio de Nicea, y supone la denominación correspondiente griega ἑορτὴ τῆς τεσσαρακοστῆς τῆς ἀναλήψεως (544).

---

(540) GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII* (CSEL, XXXIX, p. 93).

(541) Anota bien a este propósito Holzmeister: "Benedikt XIV behauptet, der Tag heisse bei den Griechen Τεσσαρακοστή oder Τετρακοστή (De festis 1, 10, 59, Opera omnia 9, 190). Allein es will nicht gelingen, Belege für diesen Namen aus der älteren Zeit zu finden (Sophocles 1075 a; er fehlt auch bei Nilles, Kalendarium², 366-76)", *art. cit.* p. 72.

(542) Como escribe al principio de su obra el autor: "Nestorianorum et Eutychianorum, ex ecclesiastica historia nuper de graeco in latinum translata, et ex gestis synodalibus vel sanctorum Patrum epistolis, hoc Breviarium collegi, nectens temporum curriculo illa quae in graeco Alexandriae scripto accepi vel gravissimorum hominum didici narratione fideli" (PL, LXVIII, 969).

(543) PL, LXVIII, 992. La nota de Garnier, el editor del *Breviarum*, que quiere corregir el texto, leyendo Resurrección donde pone Ascensión: "*Ascensionis* ἀναστάσεως, non ἀναλήψεως, id est resurrectionis seu ascensionis a sepulcro, non item ascensionis in caelum", *ibid.* 998, no tiene razón de ser, como observa SALAVILLE, *art. cit.* p. 72.

(544) "Le *Breviarium* du diacre Libératus confirme pleinement toutes ces données, en nous signalant, dans un texte de provenance orientale, la *festivitas quadragesimae Ascensionis*. Cette expression suppose la dénomination grecque: ἑορτὴ τῆς τεσσαρακοστῆς τῆς ἀναλήψεως, et c'est cette solennité que désigne la τεσσαρακοστή du Ve Canon de Nicée", SALAVILLE, *art. cit.* p. 72. Y confirmando lo mismo H. Koch: "Wie Liberatus im Eingang selber erklärt, hat er sein Breviarium aus griechischen Quellen geschöpft. Es setzt darum die *festivitas quadragesimae Ascensionis* ein griechisches ἑορτὴ τῆς τεσσαρακοστῆς τῆς ἀναλήψεως voraus. Wir haben somit hier das Wünschenswerteste Zeugnis für diesen Sprachgebrauch auch in der griechischen Kirche und eine Bestätigung dafür, dass die τεσσαρακοστή in can. V von Nicäa ebenfalls den 40. Tag nach Ostern, das Fest Christi Himmelfahrt, bezeichnet", *art. cit.* p. 484.

Algunas razones de crítica interna completan todavía el estudio afortunado de Salaville. Son dos las principales: 1) no era por esa época tan general en el Oriente el uso de la cuaresma de ayunos como preparación a la Pascua, que pudiera entenderse fácilmente de ella la expresión πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς ([545]); 2) ni el tiempo mismo era tan propicio para esos sínodos en pleno invierno ([546]). Con razón afirmaba H. Koch, al hacerse eco en 1925 del estudio de Salaville y reforzarlo con nuevas razones, que las pruebas presentadas eran contundentes y decisivas ([547]).

En ese fondo histórico del canon V° del Concilio de Nicea

---

(545) "Au moment du premier concile œcuménique, dirons-nous, le Carême d'environ quarante jours n'a pas encore fait son apparition dans l'histoire. Le voir signalé ici pour la première fois paraît impossible, vu la concision extrême de l'expression. Celle-ci ne peut viser qu'un usage bien précis et bien connu de tous. Or, tel n'était pas le cas de la quarantaine pascale dans le premier quart du IVe siècle. Si l'on n'avait voulu parler du Carême pascal, on aurait certainement, à cette époque, précisé par d'autres termes le mot τεσσαρακοστή. Ce dernier, même en supposant déjà établie l'universalité de la quarantaine, ne pouvait pas, tout au moins, être arrivé déjà à ce degré de précision et de notoriété qu'il suffit, à lui tout seul, pour désigner à tous, Orientaux et Occidentaux, le temps de la préparation pascale", SALAVILLE, *art. cit.* p. 67. Lo indicaban ya tímidamente sobre el mismo canon HEFELE-LECLERCK, *Historie des Conciles,* I/1, p. 549, n. 2.

(546) "Autre raison contre l'interprétation communément reçue : en fixant *avant le Carême* le premier des deux synodes annuels, on le place, par le fait en janvier ou février, c'est-à-dire en plein hiver, à une saison où les communications sont parfois assez difficiles, même dans les provinces les plus favorisées par la nature. Ajoutons à cet inconvénient la brièveté des journées et nous serons bien en droit de conclure avec Daillé, quoi qu'en dise Beveridge, *ob. cit.* p. 344, que le moment est assez mal choisi pour la réunion d'un concile dont on impose l'obligation à toutes les éparchies ecclésiastiques sans distinction", SALAVILLE, *art. cit.* p. 68.

(547) "So der Beweisgang Salavilles. Er ist m. E. durchschlagend, kann aber noch verstärkt werden", H. KOCH, *art. cit.* p. 484. Por su parte, añade el P. Holzmeister: "Der von der christlichen Liturgie angenommene Ansatz, welcher die Himmelfahrt unseres Herrn genau auf den *vierzigsten Tag* verlegt, ist wohl schon im fünften Kanon des Konzils von Nizäa 325 enthalten. Es ist nämlich nach den gründlichen Untersuchungen von S. Salaville und Hugo Koch nicht mehr zu zweifelm, dass dieser Ausdruck hier unmöglich die 40tägige Fastenzeit bezeichnen kann, sondern dass in ihm die erste Erwähnung des Himmelfahrtstages vorliegt", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn,* p. 71. Por lo mismo, es más extraño que, sin tomar nota de los últimos estudios, dé la interpretación antigua de la cuaresma de ayunos al canon V° de Nicea el P. García Villada: "Finalmente, el Concilio Niceno, can. 5, habla ya de la cuaresma entera, o sea de los 40 días de ayuno, anteriores a la Pascua", *Historia Eclesiástica de España,* I/1, p. 245.

surge obvia la alusión de Eusebio al "día verdaderamente festivo de la Ascensión de Cristo", πανέορτος ἡμέρα τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως, en aquella su obra sobre la fiesta de la Pascua, escrita hacia el 332, siete años después del Concilio, y con ocasión de las cuestiones tratadas en él. Es la primera vez que en la historia literaria aparece mencionada en términos formales la fiesta litúrgica de la Ascensión de Cristo—en el canon de Elvira era la "*quadragesima*", como en el de Nicea la τεσσαρακοστή—; sólo aquí se lee ἡ πανέορτος ἡμέρα τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως (548).

Recordemos aún los textos, anteriormente estudiados, al fijar el pensamiento de Eusebio en esta materia, y, en particular, su testimonio más explícito de las apariciones del Señor por 40 días, *Dem. Evang.* VIII, 2 (549).

S. Efrén repite la misma tradición histórica de los 40 días en dos de sus himnos, en el que se señala para el Oficio nocturno de la Ascensión sobre el tono así llamado "de los confesores", y en el que se da como himno del día en el tomo VI del Breviario de los Siros:

In tono dicto 'confessorum': Si a dic ipsius (i. e. Domini) resurrectionis numerentur quadraginta dies, ascensio illius contigit feria quinta, duplicatumque est ieiunium parasceve, tum eius crucifixionis, tum ascensionis (550).

In tono 'O fili viri', 5: Die nativitatis eius Maria exultavit; die mortis eius terra tremuit, dic resurrectionis eius infernus luxit, dic autem ascensionis caelum exultavit. Benedicta ascensio eius!

6. Impletis Filio quadraginta diebus, ipse ieiunavit, tentatus est, vicit et in terra conversatus est; impletis sponso quadraginta

(548) Como escribe Kellner: "Das erste Zeugnis findet sich bei Eusebius, der ihn in der Schrift, welche er bei Gelegenheit der Verhandlungen des ersten allgemein Konzils über die Osterfeier 325 verfasste, einen hochfestlichen Tag nennt (πανέορτος ἡμέρα: Euseb. De sol. pasch. c. 5: Migne, Patr. gr. XXIV 699); der Kirchenhistoriker Sokrates aber bezeichnet ihn als allgemeines Fest (Hist. eccl. 7. 26: πάνδημος ἑορτή. Über can. 43 von Elvira vgl. 12). Unter den offiziellen Schriften führt ihn die Kirchenordnung, die in den Apostolischen Konstitutionen enthalten ist (Constit. Apost. 5. 18), auf mit der Benennung Aufnahme (an ἀνάληψις. Lk 9. 51 findet sich die Form ἀνάλημψις)", *Heortologie*[3], pp. 84-85.

(549) Heikel, CB. *Eusebius Werke*, VI, p. 387; PG. XXII, 625.

(550) El texto siríaco y la versión latina en Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, Moguntiae (1899) 203, n. 3.

diebus, gaudio perfusus elevatus est in caelum. Hoc est ieiunium. Benedicta institutio eius!

7. Postquam sponsus in caelum ascendit, ieiunium apparuit; os filiorum thalami ab escis abstinuit; ieiunium factum est gregi murus pacis. Benedicta ascensio eius! ([551]).

Son doblemente interesantes esos textos, como testimonio de la tradición histórica de los 40 días, y, a la vez, del ayuno consiguiente a la Ascensión en los medios monásticos sirios, en los que escribe el solitario de Edesa. Su pensamiento, por lo demás, es el mismo pensamiento expuesto por el monje Germán al abad Teonas en la Conferencia XXI[a], arriba citada, de Casiano, a base de Mt. 9, 15. Y la dificultad la motiva en el diálogo, como expresamente se nota en la página de Casiano, la diversa costumbre que los monjes interlocutores de Teonas han observado en los monasterios de Siria ([552]).

Tal vez no sea temerario afirmar que no hay en toda la tradición patrística de los primeros siglos un escritor, que acentúe tanto como S. Efrén, el dato histórico de los 40 días de las apariciones—ni uno más ni uno menos, como él dice—antes de subir al cielo. Recordemos las líneas tan enfáticas de su comentario al libro de los Hechos:

Comment. in Actus: Liber Actuum Apostolorum Lucae Evangelistae est... Is igitur cum videret insidias, quia post evangelium quod scripsit sumpserunt fecerunt evangelium, cuius titulus Pueritia Domini Nostri, sodales vero eorumdem Librum Quaestionum in nomine Mariae Discipulorumque scripserunt, qui dicunt quod XVIIIesimo mense ascendit Primogenitus, de quo Apostoli eius post XL dies scribunt quod ascendit—ergo ut frustraret insidiosos libros heterodoxorum de evangelio Domini Nostri, iuventutis, dico, et senectutis, posuit in initio libri quem scripsit, scilicet Actuum Apostolorum, initium evangelii Domini Nostri atque finem; ut demonstraret omnem actum, quacumque inveniatur scriptus in no-

---

(551) El texto siríaco y la versión latina en Thomas Iosephus LAMY, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones,* IV, Mechliniae (1902) 747-748. Con pequeñas variantes, en Rahmani: "Impleti sunt quadraginta dies a tempore quo Filius cum belluis (degens) ieiunavit tentatusque fuit, indeque (ex monte) descendit triumphans: item quadraginta dies implentur Sponso, qui, postquam delectatus est (super terram), ascendit. Ieiunium est itaque modo. Benedictus sit ordo, quem disposuit", *ob. cit.* p. 203, n. 3.

(552) PETSCHENIG, *Iohannis Cassiani Conlationes,* XXI, 11 (CSEL, XIII/2, p. 585: PL, XLIX, 1184-1185).

men Domini Nostri, qui senior est quam baptisma Iohannis, et iunior est et posterior quam dies Ascensionis eius post XL dies, alienum et superfluum esse, quoad verum evangelismum. Quoniam igitur dixit: *Nisi ego discedam, Paracletus non veniet ad vos*, ergo Paracletus ad finem Pentecostes venit, et manifestum fuit quod ad finem XL dierum, sicut dixit apostolis, ascendit ille; falsiloquusque fuit insidiosus sermo heterodoxorum, qui dicunt quod post XVIII menses ascendit... Monstravit sese, quia mansit post crucem, non sine signis, sed cum multis signis et prodigiis, quae fecit quadraginta dies, quo tempore apparebat illis in omnibus similitudinibus et loquebatur de regno quod annuntiabat ante mortem suam (553).

En la fórmula del cuarto Sínodo de Sirmio, de 359, redactada por Marcos de Aretusa a favor de los Amoneos y Semiarrianos, se leía el artículo correspondiente a la Ascensión con el aditamento, extraño en la historia del Símbolo, de los 40 días pasados por Jesús con sus discípulos:

Πιστεύομεν... καὶ εἰς ἕνα μονογενῆ υἱὸν τοῦ Θεοῦ... ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀναστραφέντα μετὰ τῶν μαθητῶν καὶ πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν πληρώσαντα, καὶ τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἀναπληρουμένων ἀναληφθέντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός (554).

Es casi una copia de esta fórmula, en la que se inspira la que aprobó el mismo año el Sínodo de Nike en Tracia, y hasta el Concilio de Rímini, después de toda suerte de presiones, a propuesta de Valente y Ursacio:

Πιστεύομεν... καὶ εἰς τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ Θεοῦ... ἀνελθόντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, συναναστραφέντα μετὰ τῶν μαθητῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν πληρουμένων, καὶ ἀναληφθέντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός (555).

También S. Epifanio, poco después del 374, hace mención en su Πανάριον de los 40 días de convivencia de Jesús con sus discípulos, antes de subir al cielo:

Πανάριον, LI, 31: Μετὰ γὰρ τὸ θῦσαι τὸ Πάσχα εἴσω τριῶν ἡμερῶν τουτέστιν μετὰ τρεῖς ἡμέρας τοῦ προβάτου προσέταττε

(553) CONYBEARE, *The Commentary of Ephrem on Acts*, BC, III, pp. 380 y 384.

(554) HAHN, *Bibliothek der Symbole*³, pp. 204-205.

(555) HAHN, *ob. cit.* pp. 205-206.

τὸ δράγμα εἰσφέρεσθαι, ἵνα σημάνῃ τὸ εὐλογημένον δράγμα ἐγειρόμενον ἐκ τῶν νεκρῶν μετὰ τρίτην ἡμέραν, τῆς γῆς αὐτὸ προφερούσης καὶ αὐτοῦ αὐτὸ πάλιν κομιζομένου ἀπ' αὐτῆς ἐν τῇ ἀναστάσει (ἐκ) τοῦ μνήματος καὶ μένοντος σὺν τοῖς μαθηταῖς τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ ἐπὶ τῷ τέλει τῆς Πεντηκοστῆς εἰσφέροντος αὐτὸ εἰς τὰ ἐπουράνια τῷ πατρί· τὸ πρωτότοκον τῶν πρωτοτόκων, ἡ ἀπαρχὴ ἡ ἁγία, τὸ δράγμα ὃ ἐδράξατο ἀπὸ Μαρίας, ἡ ἀγκάλη ἡ ἐναγκαλισθεῖσα ἐν θεῷ, ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας, ἡ ἀπαρχὴ τῆς ἅλω ([556]).

Hacia el año 383 coincidía en la misma tradición el obispo de Brescia Filastrio, primero, con una referencia menos precisa, "ascendit in caelum circa Pentecosten":

Diversarum haereseon liber, CXII: Per ordinem quippe pro nostra salute et annui dies festivitatis maioris isti statuti sunt quattuor: primum in quo natus est; deinde in quo apparuit, id est XII dies post; post in quo passus est in pascha; in fine vero in quo ascendit in caelum circa pentecosten, vincentis est quippe consummatio ([557]).

Luego, con mención explícita del día 40 de la Ascensión, así como de los diez días que median entre esta fiesta y la de Pentecostés:

Diversarum haereseon liber, CXXI: Nam per annum quattuor ieiunia in ecclesia celebrantur, in natale primum, deinde in pascha, tertio in ascensione, quarto in pentecosten. Nam in natale Salvatoris Domini ieiunandum est, deinde in pascha quadragensimae aeque, in ascensione itidem in caelum post pascham die quadragensimo, inde usque ad pentecosten diebus decem aut postea: quod fecerunt beati apostoli post ascensionem ieiuniis et orationibus insistentes, ut scriptum est quod meruerint pro pentecoste plenitudinem divini Spiritus et perfectionem consequi potestatis ([558]).

Es interesante el testimonio por razón del ayuno que supone se guardaba a fines del siglo IV en el norte de Italia los días que corren entre la Ascensión y Pentecostés, a imitación, como dice, de los Apóstoles, que así merecieron la ple-

---

(556) Karl HOLL, Πανάριον (CB, *Ephiphanius Werke,* II, 304-305; PG, LXI, 944-945).

(557) Fridericus MARX, *S. Philastrii diversarum hæreseon liber* (CSEL, XXXVIII, 111; PL, XII, 1273-1274).

(558) MARX, *ob. cit.* (CSEL, XXXVIII, 121; PL, XII, 1286-1287).

nitud del Espíritu, si bien sólo se habla de oraciones en el texto de Act. 1, 14. Obsérvese, con todo, el doble miembro: "inde usque ad pentecosten diebus decem aut postea", del texto de Filastrio, lo que parece indicar como posible el retraso del ayuno para después de la fiesta de Pentecostés.

Con igual precisión y claridad se expresa sobre el dato de los 40 días, pocos años después, su sucesor en la sede de Brescia, Gaudencio:

Sermo IX: Nam cum conversaretur cum illis Christus post resurrectionem suam per dies quadraginta, sicut in principiis Actuum Apostolorum Lucas evangelista testatur: 'Praecepit eis ne ab Hierosolymis discederent, sed exspectarent promissum Patris, quod a me audistis, inquit; quia Ioannes quidem baptizavit aqua, vos autem Spiritu Sancto baptizabimi non post multos hos dies' (559).

Conocidos nos son los textos de S. Jerónimo, antes estudiados, y basta mencionar aquí tres de los más explícitos: *Epist. LIX. Ad Marcellam de quinque N. T. quaestionibus*, 5; *Epist. CXX. Ad Hedybiam de quaestionibus duodecim*, VII, y IX.

Los textos del solitario de Belén traen a la memoria la página dedicada en su relato por Eteria a la liturgia del jueves de la Ascensión, celebrada en la basílica Constantiniana a los 40 días de la Pascua, con asistencia de todos los fieles de Jerusalén, que acudían allí de víspera para celebrar la vigilia. Y como el viaje de vuelta de Eteria tuvo lugar probablemente el año 394, su relato, escrito, al parecer, a fines del mismo siglo, nos reproduce la liturgia de la Ascensión en la basílica de Belén por los días de S. Jerónimo (560). He aquí el texto:

---

(559) PL, XX, 910-911.

(560) Como escribe, resumiendo el resultado de las últimas investigaciones, Rauschen-Altaner: "Aetheria (nicht Silvia) schrieb ihren Reisebericht, wie jetzt nach Ablehnung der Thesen von C. Meister (*Rheinisches Museum für Philologie*, 1909, 337-392) und H. Goussen (*Über georgische Drucke und Hss. die Festordnung u. den Heiligenkalender des altchristl. Jerusalems betreffend*, München-Gladbach, 1923, 161 f.), die für das 6. bzw. 5. Jh eintraten, wohl allgemein angenommen wird, gegen Ende des 4. Jh; 394 war wahrscheinlich das Jahr ihrer Heimreise", *Patrologie*[11], Freiburg i. Br. (1931) 173.

Peregrinatio Aetheriae, 42: Die autem quadragesimarum post pascha, id est quinta feria, pridie omnes post sexta, id est quarta feria, in Bethleem vadunt propter vigilias celebrandas. Fiunt autem vigiliae in ecclesia in Bethleem, in qua ecclesia spelunca est, ubi natus est Dominus. Alia die autem, id est quinta feria quadragesimarum, celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus praedicent, dicentes apte diei et loco; et postmodum sera revertuntur unusquisque in Ierusolima (561).

El texto es importantísimo en la historia de la fiesta de la Ascensión (562), y ha sido objeto de interpretaciones diversas (563). Creemos, con Nilles (564), Guerrini (565), Bludau (566) y Holzmeister (567), que la fiesta recordada en esas líneas no puede ser otra que la de la Ascensión, aun cuando no se la nombre explícitamente, y aun cuando a renglón seguido se hable de una especial liturgia de la Ascensión sobre el Olivete, después de la del santo sepulcro y de la del monte Sión, la tarde de Pentecostés. La indicación que se da del tema de la predicación de ese día: "Alia die autem, id est quinta feria quadragesimarum, celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus praedicent, dicentes apte

---

(561) GEYER, *S. Silviae, quae fertur, Peregrinatio ad Loca Sancta* (CSEL, XXXVIIII, p. 93).

(562) Escribe, no sin alguna exageración, a este propósito Dom Cabrol: "Avec la *Peregrinatio Etheriae,* nous avons sinon le témoignage le plus ancien, au moins celui qui nous permet de faire remonter le plus haut l'origine de l'Ascension, et ce texte, dans tous les cas, vient jeter une grande lumière sur cette page de l'héortologie chrétienne", *Ascension* (Fête), *loc. cit.* col. 2936.

(563) Pueden verse en BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* XV, 1/2, Paderborn (1927) 155-159.

(564) *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis,* II, Oeniponte (1897) 370.

(565) *La Festa dell' Ascensione del Signore, Sancta Caecilia,* Torino (Maggio, 1904) 183-185.

(566) *Die Pilgerreise der Aetheria,* pp. 157-159.

(567) *Der Tag der Himmelfahrt der Herrn,* pp. 63-64. Sobre una posible fiesta del Nacimiento en esa fecha, escribe el mismo autor: "Demgegenüber wird kaum zu denken sein an eine *Geburtsfeier* in Bethlehem am 40. Tage nach Ostern, der etwa dem 25. Pachon = 20. Mai entspricht, an dem einzelne Gnostiker die Geburt des Herrn annahmen (Klemens von Al., Strom. 1, 21, 145, 6 Stählin 2, 90, 19 f.); diese soll als *historische* Feier im Gegensatz gestanden haben zur liturgischen Feier des Geburtsgeheimnisses, die ja noch zur Zeit des hl. Hieronymus in Jerusalem am 6. Jänner erfolgte (KLUGE-BAUMSTARK, *Oriens christianus,* N. F. 6 [1916] 226 f.). Eine Reihe anderer Erklärungen finden sich gesammelt bei A. Bludau und F. Cabrol", *ibid.* p. 64.

diei et loco", sugiere bastante claro nuestra exégesis. ¿Qué otro tema que el de la Ascensión puede ser el que corresponda al jueves de la Ascensión a los 40 días de la Pascua? Y por lo que hace al lugar en que se celebra la fiesta, recuérdese que ese enlace entre el Olivete y Belén, entre el *descensus* y el *ascensus*, es tema favorito en la predicación de los Padres (568); basta citar a S. Cirilo de Jerusalén, cuando, señalando con el dedo la próxima montaña y la no lejana basílica del Nacimiento, dice a sus fieles:

Catechesis XIV, 23: "Εστηκε μέχρι σήμερον ὁ 'Ελαιών, τὸν ἐπὶ νεφέλης ἀναβάντα τοῖς τῶν πιστῶν ὀφθαλμοῖς μονονουχὶ δεικνύων μέχρι σήμερον, καὶ τὴν οὐράνιον τῆς ἀνόδου πύλην. Εἰς μὲν γὰρ Βηθλεὲμ ἐξ οὐρανῶν κατελήλυθεν· ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τῶν 'Ελαιῶν εἰς οὐρανοὺς ἀνελήλυθεν· ἐκεῖθεν μὲν γὰρ εἰς ἀνθρώπους τῶν ἀγώνων ἀρξάμενος, ἐνταῦθα δὲ ἐπὶ τοῖς ἀγῶσι στεφανούμενος (569).

Por lo demás, en la liturgia de la tarde del domingo de Pentecostés sobre el Olivete se daba lectura al relato de los Hechos—lo dice expresamente la *Peregrinatio Aetheriae*, 43: "Legitur etiam et ille locus de evangelio, ubi dicit de ascensu Domini, legitur et denuo de Actus apostolorum, ubi dicit de ascensu Domini in caelis post resurrectionem (570)—y ese relato les recordaba expresamente a los fieles de Jerusalén que la Ascensión había tenido lugar a los 40 días.

Opina Dom Cabrol nos hallamos ante un caso de desdoblamiento de las dos solemnidades de la Ascensión y Pentecostés, fundidas hasta entonces en un mismo día (571); y en

(568) Han llamado la atención sobre esas relaciones en la literatura patrística Bludau y Holzmeister: "Dabei ist zu beachten—escribe el último—wie oft uns eine Gedankenverknüpfung zwischen Bethlehem und Himmelfahrt in den Homilien der Väter begegnet", *art. cit.* p. 64. Y en nota: "A. Bludau verweist (S. 158 f.) mit Recht auf Cyrillus von Jerusalem (Cat. 14, 23, PG 33, 856) und Chrysostomus (In Asc. Domini PG 50, 441-9), welche die Geheimnisse der Geburt und der Himmelfahrt sinnreich verbinden", *ibid.* p. 64, n. 1.

(569) PG, XXXIII, col. 856.

(570) Geyer, *S. Silviae, quae fertur, Peregrinatio ad Loca Sancta* (CSEL, XXXVIIII, p. 94).

(571) "Ce passage (el de la liturgia de Pentecostés en *Peregrinatio Aetheriae*, 43) prouve, sans réplique, l'union des deux fêtes au même jour, chacune avec son objet spécial. Nous remarquions à ce propos dans notre

igual sentido habla también Holzmeister de un estadio de transición de la antigua práctica fijada en Pentecostés sobre el Olivete, a la nueva establecida en Belén a los 40 días; de este modo se abriría camino en la liturgia la nueva fiesta desconocida en los tiempos antenicenos ([572]).

La explicación es muy verosímil, aunque no deja de ofrecer sus dificultades el que era ya universalmente conocida desde el 325 y el 332, cuando menos, a juzgar por los testimonios antes citados del Canon V° del Concilio de Nicea y del tratado *De Solemnitate Paschali*, V, de Eusebio, por no hablar de textos posteriores de S. Efrén, la fiesta de la Ascensión, contradistinta de la de Pentecostés, a los 40 días; y el que, puestos a buscar en la hipótesis de ese desdoblamiento el marco histórico al misterio, no se le diera, junto con la fecha histórica de los 40 días, el fondo asimismo histórico de la cumbre del Olivete, como suele ser la costumbre en tales casos.

Coincidente con esta literatura occidental se desarrollaba la oriental de S. Gregorio Niseno y de S. Juan Crisóstomo a fines del siglo IV. Del primero conservamos un sermón Εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάληψιν, en el que califica de "grande" la fiesta celebrada en ese día:

étude sur la *Peregrinatio* que la combinaison en un même jour de deux solennités qui ensuite se dédoublent, n'est pas inouï dans l'histoire de la liturgie. Il faut se souvenir aussi que dans le cycle liturgique primitif avant le IVe siècle, la Pentecôte, s'est moins la fête du cinquantième jour que l'ensemble des cinquante jours qui forment une époque liturgique privilégiée, un temps de joie, et comme une seule fête. L'Ascension à ce premier stade, n'est pas indiquée comme une fête à part; elle est confondue, comme nous le disions plus haut, dans la fête générale des cinquante jours de la Pentecôte. La fête spécial de la Pentecôte n'aurait été établie, d'après certains archéologues, que lorsque le peuple chrétien eut cessé de fêter solennellement les cinquante jours", CABROL, *Ascension (Fête), loc. cit.*, I/2, cols. 2937-2938. Cf. CABROL, *Étude sur la Peregrinatio Silviae*, Paris (1895) 122-125. La última afirmación es abiertamente exagerada y choca contra varios de los testimonios arriba estudiados, p. ej., el de EUSEBIO, *Vita Constantini*, IV, 64.

(572) "Zur Erklärung dieser aufallenden Bestimmungen dürfte sich wohl am besten empfehlen, hier ein Übergangsstadium von einer alten Praxis zu einen neu eingeführten Feste zu erblicken. Dieses liegt vor in der Feier von Bethlehem, jene in der vom Ölberg bei Jerusalem", HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 64.

In Ascensione Christi: Ὅτι καὶ ἄλλως μεγάλην ἡμῖν οὖσαν τὴν ἑορτήν, μείζονα δι' ἑαυτοῦ ὁ προφήτης ἐποίησεν, προσφόρως τῇ ὑποθέσει τὴν ἐκ τῶν ψαλμῶν συνεισενεγκὼν εὐφροσύνην... Ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης (573).

S. Crisóstomo es más rico en informes sobre esta materia. Ya en una de sus homilías sobre el principio de los Hechos, dicha el año 388 poco después de la fiesta de Pascua en Antioquía, habla de la Ascensión del Señor a los 40 días y de los diez más que corrieron entre ésta y la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles la mañana de Pentecostés:

In princ. Act. IV: Τίνος δὲ ἕνεκεν τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας αὐτοῖς συνεγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν ἑτέρῳ καιρῷ δηλώσομεν· τέως δὲ ἐπὶ τὸ προκείμενον ἴωμεν τοῦ λόγου, δεικνύντες ὅτι οὐκ εὐθέως εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέβη μετὰ τὴν ἀνάστασιν ὁ Χριστός, ἀλλὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας ἐπὶ τῆς γῆς διέτριψε μετὰ τῶν μαθητῶν, καὶ οὐχ ἁπλῶς διέτριψε, ἀλλὰ καὶ συναλιζόμενος, καὶ τραπέζης κοινωνῶν, καὶ ὁμιλίας μεταδιδούς, καὶ μετὰ τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας ἀνῆλθε πρὸς τὸν Πατέρα ἐν τοῖς οὐρανοῖς (574).

Las afirmaciones no pueden ser más explícitas: 1.ª, la Ascensión ha tenido lugar a los 40 días; 2.ª, diez días después ha bajado el Espíritu Santo.

Idénticas afirmaciones se repiten en su primera homilía de Pentecostés, perteneciente también a la época antioquena, después de una alusión a la fiesta de la Ascensión poco antes celebrada:

De sancta Pentecoste homil. I, 1-2: Καὶ γὰρ ἡ φύσις ἡ ἡμετέρα πρὸ δέκα ἡμερῶν εἰς τὸν θρόνον ἀνέβη τὸν βασιλικόν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατέβη σήμερον πρὸς τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν· ἀνήνεγκεν ὁ Κύριος τὴν ἀπαρχὴν τὴν ἡμετέραν, καὶ κατήνεγκε το πνεῦμα τὸ ἅγιον... Οὔπω δέκα ἡμέρας εἶχεν ἀνελθὼν ὁ Χριστός, καὶ χαρίσματα ἡμῖν ἔπεμψε πνευματικά, δῶρα τῆς καταλλαγῆς ἐκείνης (575).

Por los mismos años dijo S. Crisóstomo su homilía de la Ascensión en el *Martyrium* de Romanesia, fuera de la ciu-

(573) PG, XLVI, 689-693.
(574) PG, LI, p. 104.
(575) PG, L, 456.

dad de Antioquía, y en ella habla el orador del "día ilustre y refulgente" que les ha amanecido con esa fiesta:

In Ascensionem Domini: Καὶ ὅτε τοῦ σταυροῦ μνείαν ἐπετελοῦμεν ἔξω τῆς πόλεως τὴν ἑορτὴν ἐπετελέσαμεν, καὶ νῦν ὅτε τοῦ σταυρωθέντος τὴν ἀνάληψιν ἄγομεν τὴν φαιδρὰν ταύτην καὶ ἐξαστράπτουσαν ἡμέραν, ἔξω τῆς πόλεως πάλιν τὴν ἑορτὴν ἐπιτελοῦμεν (576).

Y si pasamos ahora de la época de Antioquía a la de Constantinopla, en la primera de sus 55 homilías, dichas allí entre el 400/401, sobre el libro de los Hechos, oímos la misma tradición histórica de Act. 1, 3, y no una, sino varias veces:

In Acta Apost. homil. I, 4-5: Δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς. Οὐ γὰρ ὥσπερ πρὸ τῆς ἀναστάσεως ἀεὶ μετ' αὐτῶν ἦν, οὕτω καὶ τότε. Ὅρα γάρ. Οὐκ εἶπε, τεσσαράκοντα ἡμερας, ἀλλά, δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα. Ἐφίστατο γάρ, καὶ ἀφίπτατο πάλιν... Διά τοι τοῦτο καὶ αὐτὸς τεσσαράκοντα ἡμέρας ἔμεινε μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ἔλεγχον διδοὺς ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ τῆς ὄψεως τῆς οἰκείας, ἵνα μὴ φάντασμα εἶναι νομίσωσι τὸ ὁρώμενον... αὐτὸς μὲν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ ἀνῆλθε, τὸ δὲ Πνεῦμα παρεγένετο ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πέντηκοστῆς (577).

Para el Crisóstomo es indiscutible la tradición aun en esta segunda época de su vida, mas obsérvese en sus últimas líneas la fijación cronológica del hecho, con expresión, si se quiere, aún más precisa: ἀλλ' αὐτὸς μὲν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ ἀνῆλθε, τὸ δὲ Πνεῦμα παρεγένετο ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς = *pero él subió en el día cuadragésimo, y el Espíritu vino al cumplirse el día de Pentecostés.*

---

(576) PG, L, 441-442. En su *homilia LXXXVII in Iohannem,* 3, dicha, sin duda, el año 389 en Antioquía, se lee este curioso texto: Ἐκεῖ δὲ μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας τὴν τῶν σημείων ἔλαβον ἐνέργειαν· διό φησι· «Λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μοι μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ»· μάρτυρες δὲ διὰ τῶν σημείων ἐγίνοντο, PG, LIX, 471. Así leen τεσσαράκοντα todos los manuscritos, aunque parece debiera leerse πεντήκοντα, porque entonces fué cuando recibieron el poder de los milagros; con todo, la proximidad de la promesa hecha el día de la Ascensión y recordada aquí con Act. 1, 8, puede explicar tal vez la presencia de τεσσαράκοντα en el pasaje.

(577) PG, LX, 18-20.

Con todo, el orador pone a renglón seguido *después de ocho o nueve días* la venida del Espíritu Santo:

In Acta Apost. hom. I, 5: Τίνος δὲ ἕνεκεν οὐκ εὐθὺς τότε παρεγεγόνει; Ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτοὺς ἔδει γενέσθαι τοῦ πράγματος, καὶ οὕτω δέξασθαι τὴν χάριν. Διὰ τοῦτο ὅτε αὐτὸς ἀπέπτη, τότε ἐκεῖνο ἦλθεν. Εἰ δὲ ἦλθε, παρόντος αὐτοῦ, οὐκ ἂν ἐν τοσαύτῃ ἐγένοντο προσδοκίᾳ. Διὰ τοῦτο οὐδὲ εὐθέως ἀνελθόντος αὐτοῦ παραγίνεται, ἀλλὰ μετὰ ὀκτὼ ἢ ἐννέα ἡμέρας (578).

Aquí es cuando aparece insinuada por primera vez en los escritos del Crisóstomo la duda de si el número 40 de Act. 1, 3, habrá de entenderse en sentido estrictamente matemático o aproximado; pero aun entonces la duda viene provocada por el detalle literario de la distancia del *camino de sábado*, señalada al Olivete en el relato, Act. 1, 12, σαββάτου ἔχον ὁδόν. El orador se inclina a creer que, de no haber tenido lugar la vuelta de los Apóstoles a Jerusalén después de la Ascensión un día de sábado, no se hubiera echado mano de una tal expresión:

In Acta Apost. hom. III, 1: Τότε, φησὶν, ὑπέστρεψαν. Τότε, πότε; Ὅτε ἤκουσαν. Οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἠνέσχοντο, εἰ μὴ ἑτέραν αὐτοῖς παρουσίαν ὑπέσχετο. Δοκεῖ δέ μοι καὶ ἐν σαββάτῳ γεγονέναι ταῦτα. Οὐ γὰρ ἂν οὕτω καὶ τὸ διάστημα ἐδήλωσεν εἰπών· Ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλήμ, σαββάτου ἔχον ὁδόν, εἰ μὴ ὡρισμένον τι μῆκος ὁδοιπορίας ἐβάδιζον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου (579).

Modernamente ha hecho fortuna en algunos sectores esta exégesis de S. Juan Crisóstomo, y pronto tendremos ocasión de volver sobre ella: de lo que no se podrá dudar nunca es de que aun en esta última fase de la evolución de su pensamiento, el grande orador está fundamentalmente de acuerdo con la tradición de Act. 1, 3, y que si le parece más probable el sábado como fecha del misterio por la razón literaria arriba apuntada, tampoco le parece cierto: Δοκεῖ δέ μοι καὶ ἐν σαββάτῳ γεγονέναι ταῦτα, como él modestamente se expre-

---

(578) PG, LX, 20.
(579) PG, LX, 33.

sa, y que, desde luego, la misma presentación que hace de su opinión supone la exégesis contraria dominante (580).

A fines del mismo siglo, y originarias de Siria o de Constantinopla, las *Constituciones Apostólicas* confirman en dos pasajes la tradición histórica de Act. 1, 3. Los fieles deben celebrar, según esos textos, la fiesta de la Ascensión a los 40 días de Pascua, esto es, el jueves o día quinto de la semana, y a los diez días celebrarán la gran fiesta de Pentecostés, *Constit. Apost.*, V, 20, 2 (581); V, 20, 4 (582).

En un tercer pasaje se confirma la misma tradición comentándose el texto de Act. 10, 41, con el aditamento de los 40 días, propio de la recensión occidental, *Constit. Apost.*, V, 7, 30 (583).

Y todavía se cita, entre las fiestas que han de guardar los siervos, absteniéndose del trabajo, la Ascensión del Señor, como término de la economía cristiana, *Constit. Apost.*, VIII, 33, 3 (584).

Contemporáneamente a las *Constituciones Apostólicas*, y obra, al parecer, de la misma mano, las Cartas interpoladas de S. Ignacio leen en Act. 10, 41, los 40 días con la recensión occidental, *Ad Smyrneos*, III (585).

Por el mismo tiempo, tal vez a mediados del siglo III (no se ha esclarecido aún suficientemente este punto) canta el poeta Commodiano en Africa (586) los 40 días de apariciones de Jesús Resucitado:

---

(580) Hablando de la consagración episcopal de Sisinio para la sede de Constantinopla (rigió aquella iglesia el año 426-427 como sucesor de Arsacio, que a su vez lo fué de S. Juan Crisóstomo en 405), refiere el historiador Sócrates que en la iglesia de las afueras de la ciudad, por sobrenombre Elea, regentada por el presbítero Sisinio, existía de antiguo la costumbre de celebrar el día festivo de la Ascensión con asistencia de todo el pueblo, *Hist. Eccl.*, VII, 26: ἐν αὐτῷ δὲ ἐξ ἔθους ἡ ἀναλήψιμος τοῦ Σωτῆρος ἐπιτελεῖται πάνδημος ἑορτή, PG, LXVII, 800.

(581) FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae (1905) 293-294.

(582) FUNK, *ob. cit.* I, p. 295.

(583) FUNK, *ob. cit.* I, p. 263.

(584) FUNK, *ob. cit.* II, pp. 538-540.

(585) ZAHN, *Ignatii et Polycarpi Epistulae, Patrum Apostolicorum Opera*³, II, Lipsiae (1876) 244; CURETON, *Corpus Ignatianum*, Berlin (1849) 105.

(586) Sobre el lugar de la composición y la época de Commodiano se ha discutido no poco en los últimos tiempos: así J. MARTIN, *Studien und Bei-*

Carmen Apologeticum, 570-579

Quadraginta dies cum illis ex ordine fecit,
Edocuit illis multa, quae saeclo venirent.
Post cuius ascensum miracula multa fecerunt,
De verbo curabant infirmos in nomine Christi.
Qui si talis erat, qualem isti perfidi dicunt,
Fortia non fierent testium de verbo per illum.
Ascendit in caelos, sicut et scriptura canebat:
Excipite regem, principes, caelorum in altis (587).

En S. Agustín, finalmente, para cerrar con él en el término del siglo IV y principios del V esta nuestra lista, las referencias son numerosas, y no hay para qué reproducirlas. Bastará con mencionar algunas, como índice de sus ideas en esta materia: *Enarratio in Ps. XCIV*, 14 (588); *Contra Epistulam Fundamenti*, 9-10 (589).

Especial interés ofrecen los textos del libro III del *De cons. evang.*, tanto por el número y precisión de sus afirmaciones, como por el estudio de los métodos literarios seguidos en su composición por los evangelistas, en lo que se refiere a la cronología del triple relato de Mc. 16, 14-20; Lc. 24, 50-53; Act. 1, 1-14. Véase *De cons. evang.*, III, 25, 74 (590); III, 25

träge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians. TU, XXXIX 4, Leipzig, 1913; *Jahresbericht uber die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, CCXXI (1929) 88-97, ha defendido la antigua tesis que hace a Commodiano contemporáneo de S. Cipriano; F. ZELLER, *Die Zeit Kommodians*, TQ, XCI (1909) 161-211; 252-406; A. D'ALÈS, *Commodien et son temps*, *Recherches de Science Religieuse*, II (1911) 480-520; 599-616, creen que la obra se compuso después del 250. GASPERETTI, *Didaskaleion, Studi di letteratura e storia antica*, fasc 2 (1926) 1-48, le hace de fines del siglo IV lo más pronto; BRAKMAN, *Mnemosyne, Bibliotheca philologica Batava* (1927) 121-144, 269-272, propugna el siglo V; H. BREWER, *Kommodian von Gaza, ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5 Jahrhunderts*, Paderborn, 1906; *Die Frage um das Zeitalter Kommodians*, Paderborn, 1910; *Welcher Zeit entstammen die Dichtungen Kommodians? Kölnische Volkszeitung, Literarische Beilage*, n 10 (9 marzo 1911) 73-76; *Geschichtliche Betrachtungen zu Kommodian I, II*, ZKT, XXXVI (1912) 641-650, 849-862, propone el año 469. Sobre el lugar de la composición, convienen los más en que Commodiano habitaba el Africa, si bien prefiere Heer la Iliria o el valle del Ródano, Brewer los alrededores de Arles, y Ramundo la Palestina.

(587) Bernhardus DOMBART, *Commodiani Carmina*, CSEL, XV, p. 152; J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*. I, Parisiis (1852) 37.

(588) PL, XXXVII, 1226.

(589) ZYCHA, *Contra Epistulam Fundamenti* (CSEL, XXV, 203-206; PL, XLII, 179).

(590) WEIHRICH, *S. Aureli Augustini De Consensu Evangelistarum* (CSEL, XXXIII, 376; PL, XXXIV, 1208).

75 (591); III, 25, 76 (592); III, 25, 77 (593); III, 25, 83 (594); III, 25, 84 (595). Añádanse todavía *Epistula ad Catholicos*, XI, 27 (596); *Contra Felicem*, I, 4 (597); *De Trinitate libri quindecim*, IV, 6, 10 (598); *In Iohannis Evangelium tractatus*, CXXIII, 3 (599); *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, I, 169 (600); *De Civitate Dei*, XVIII, 54, 1 (601).

Celebrábase ya por entonces la fiesta en la Iglesia universal el jueves de la Ascensión a los 40 días de la Pascua, y por lo mismo la cree S. Agustín de origen apostólico o de institución conciliar ecuménica cuando menos:

> *Epistula LIV*, 1: Illa autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in caelum, et adventus de caelo Spiritus sancti, anniversaria solemnitate celebrantur, et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quacumque se diffundit, Ecclesia (602).

Los sermones mismos ciertamente auténticos de la Ascensión, conservados en la edición de los Maurinos y reproducidos luego en la Patrología Latina de Migne, ascienden al número de cinco (603). En ellos se habla con frecuencia de la tradición de los 40 días, y ese número, para él, no es aproxi-

---

(591) WEIHRICH, *ed. cit.* pp. 377-378; PL, XXXIV, 1209.

(592) WEIHRICH, *ed. cit.* pp. 379-380; PL, XXXIV, 1210.

(593) WEIHRICH, *ed. cit.* p. 381; PL, XXXIV, 1210-1211.

(594) WEIHRICH, *ed. cit.* p. 389; PL, XXXIV, 1214.

(595) WEIHRICH, *ed. cit.* pp. 389-390; PL, XXXIV, 1214-1215.

(596) PETSCHENIG, *S. Aureli Augustini Epistula ad Catholicos de secta Donatistatrum* (CSEL, LII, pp. 261-262; PL, XLIII, 409-410).

(597) ZYCHA, *Contra Felicem de natura boni* (CSEL, XXV, p. 804; PL, XLII, col. 521).

(598) CSEL, XXXX, pp. 360-361; PL, XLII, cols. 894-895.

(599) PL, XXXV, col. 1966.

(600) ZYCHA, *S. Aureli Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII* (CSEL, XXVIII, pp. 88-89; PL, XXXIV, col. 278).

(601) HOFFMANN, *De Civitate Dei* (CSEL, XXXX, pp. 360-361; PL, XLI, col. 619).

(602) PL, XXXIII, 200.

(603) *In die quadragesimo Ascensionis Domini*, I, PL, XXXVIII, 1202-1207; *In die Ascensionis Domini*, II, ibid. 1207-1209; *De Ascensione Domini*, III, ibid. 1209-1212; *De Ascensione Domini*, IV, ibid. 1212-1218; *De Ascensione Domini*, V, ibid. 1218-1224.

mado, sino matemático, y coincide con la fiesta litúrgica del jueves de la Ascensión: *Sermo CCLXII, In die Ascensionis Domini*, II [604]; *Sermo CCLXIII, De Ascensione Domini*, III [605]; *Sermo CCLXIV, De Ascensione Domini*, IV [606]; *De Ascensione Domini*, V, 1 [607].

Dom Morin acaba de elevar, por su parte, hasta doce el número de los sermones de la Ascensión, al exhumar otros siete, hasta ahora inéditos, del santo [608]. En ellos corren igualmente precisas las ideas de S. Agustín sobre los 40 días: *De quadragesima Ascensionis Domini* [609]; *De Ascensione Domini* [610].

Finalmente, en sus sermones de los días de Pascua y Pentecostés se señala con cuidado la relación cronológica que media entre esas fiestas y la de la Ascensión dentro de la liturgia del período pascual: *In diebus Paschalibus*, XVI, 2 [611]; *In diebus Paschalibus*, XXIII, 10 [612]; *Tractatus de sabbato octavarum Paschae*, 1 [613]; *In die Pentecostes*, IV, 3 [614].

La concepción, pues, de S. Agustín es en este punto terminante y clara: 1) duraron 40 días las apariciones del Resucitado sobre la tierra; 2) a los 40 días justos subió Jesús al cielo; 3) mediaron 10 días entre la Ascensión y la venida del

---

(604) PL, XXXVIII, 1207-1208.

(605) PL, XXXVIII, 1209. 1211-1212; cf. G MORIN, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Romae (1930) 350.

(606) PL, XXXVIII, 1212-1213; 1216-1217.

(607) PL, XXXVIII, 1219.

(608) MORIN, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti, De Ascensione Domini*, pp. 347-350; *Ex Evangelio Iohannis, Die Quadragesima Ascensionis Domini, ibid.* pp. 391-395; *De Quadragesima Ascensionis Domini, ibid.* pp. 413-415; *Incipit tractatus de Quadragesima Ascensionis Domini, ibid.* pp. 504-506; *Incipit tractatus de Quadragesima Ascensionis Domini*, II, *ibid.* pp. 507-509; *De Ascensione Domini, ibid.* pp. 619-623; *Die Ascensionis Domini, ex Evangelio Lucae, ibid.* pp. 659-664. El último de estos sermones fué reproducido aparte por el mismo MORIN. *Un sermon inédit de S. Agustin sur la fête de l'Ascension, Revue Bénédictine*, XLI (1929) 134-143. Igualmente el cuarto y el quinto, MORIN, *S. Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti*, Campoduni et Monaci (1917) 73-79.

(609) MORIN, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*, pp. 413 y 415.

(610) MORIN, *ob. cit.* p. 622.

(611) PL, XXXVIII, 1152.

(612) PL, XXXVIII, 1177.

(613) MORIN, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*, pp. 492-493.

(614) PL, XXXVIII, 1240.

Espíritu Santo; 4) la fiesta se celebra anualmente el jueves de la Ascensión en todo el mundo; 5) debe ser, por lo mismo, de origen apostólico o institución de un concilio universal; 6) el número mismo 40 encierra en sí sentidos místicos, que el ingenio agudo de Agustín se esfuerza en revelar ([615]).

Ciertamente, ha ido demasiado lejos la crítica al afirmar que "la leyenda de los 40 días es una tradición tardía poco difundida por la Iglesia, y que sólo prevaleció al forzar a entrar en sus moldes, por principios de armonía, a las demás concepciones hasta entonces divergentes" ([616]). El estudio de la literatura cristiana primitiva está lejos de confirmar esas conclusiones; en la grande Iglesia no existe propiamente duda ni vacilación alguna sobre esa tradición, y si la literatura apócrifa gnóstico-doceta o la herejía alzan su voz disidente, ella se encarga de ahogarla luego por la pluma de S. Ireneo y de S. Efrén, definiendo por éste que toda fecha, anterior o posterior a los 40 días, está fuera de la verdad del Evangelio.

XII — EL VALOR HISTORICO DE LOS 40 DIAS EN ACT. 1, 3

Asentada ya la tradición histórica de los 40 días en Act. 1, 3, quédannos por examinar dos puntos modernamente discutidos sobre el sentido del número 40 en la pluma de S. Lucas:

---

(615) S. Agustín dice de ellos, según las ideas de su tiempo: "Et horum quidem numerorum causas, cur in Scripturis sanctis positi sint, potest alius alias indagare, vel quibus istae quas ego reddidi, praeponendae sint, vel aeque probabiles, vel istis etiam probabiliores: frustra tamen eos esse in Scripturis positos, et nullas causas esse mysticas cur illic isti numeri commemorentur, nemo tam stultus ineptusque contenderit. Ego autem quas reddidi, vel ex Ecclesiae auctoritate a maioribus traditas, vel ex divinarum testimonio Scripturarum, vel ex ratione numerorum similitudinumque collegi. Contra rationem nemo sobrius, contra Scripturas nemo christianus, contra Ecclesiam nemo pacificus senserit", *De Trinitate libri XV*, IV, 6, 10 (PL, XLII, col. 895).

(616) ENSLIN, *The Ascension Story*, JBL, XLVII (1928) 72-73. Algo parecido acaba de formular Kirsopp Lake: "The length of the intercourse is variously defined in different documents, and the variation indicates how relatively little influence Acts had in the formation of tradition in the earliest period, and how much it had later", *Additional Notes to the Commentary*, BC, V, p. 18.

1) ¿es histórico, o mítico, ese número?; y en el caso de ser histórico, 2) ¿se trata de un número redondo aproximado, o de un número estrictamente matemático?

La primera de esas cuestiones fué planteada y decidida ya en sentido negativo por la crítica racionalista desde los días de Strauss, y apenas si se halla un autor que, tratando del relato de los Hechos, no denuncie esos paralelos invocados ya por aquél, como prueba del carácter mítico sagrado del número 40 en el A. T. y de su extensión consiguiente al N. T. (617). Dentro de esta concepción, 40 es un número sagrado lleno de sentido, para Harnack, y que sólo de una leyenda mesiánica pudo derivarse aquí, inventado por supuesto, aunque no por el mismo Lucas (618).

1º — Sentido histórico, no mítico, del número 40 en Act. 1, 3

El P. Holzmeister ha reunido, después de los estudios de Hirzel (619), E. Kautzsch (620), Ed. König (621), W. H. Ro-

(617) Resume bien esas tendencias Holzmeister· "Zunächst ist gegen die Angriffe der rationalistischen Kritik Stellung zu nehmen, da diese sich mit Vorliebe auf die Zahl 40 beruft: sie soll verräterisch den sagenhaften, mythischen Charakter der Himmelfahrtserzählung beweisen, sie soll zur Berechnung von "geheimnisvollen Mittelzuständen und Durchgangsperioden" (*Strauss*), von "Zwischen-Zuständen" schon aus den Geschichten von Moses und Elias bekannt sein, aber 1 Kor 15, 8; Apg 1, 12-20 noch "unwirksam" gewesen sein (*H. J. Holtzmann*). Dasselbe wiederholt A. *Harnack*, fügt aber später bei: "bessere Belehrung vorbehalten". Während Overbeck sich begnügt zu bemerken· "bekannte mythische Zahl", wagt es A. *Loisy* in höchst ungeziemender Weise zweimal, diese Zeit als *un noviciat* für Christus anzugeben", *art. cit.* p. 76.

(618) "Dass sich Jesus nach seiner Auferstehung 40 Tage lang hat sehen lassen, kann nur aus der messianischen Legende abgeleitet werden und ist gewiss konstruirt, aber nicht von Lukas selbst", *Die Apostelgeschichte*, p. 30. Y en nota todavía: "*Vierzig Tage* ist eine bedeutungsvolle heilige Zahl (s. die 40 Tage der Versuchung in der Wüste). Man wundert sich nur, dass man den Zeitraum nicht bis zum Pfingstfest (s. a.) erstreckt hat und dadurch einen Hiatus entstehen liess", *ibid.* p. 30, n. 1.

(619) *Vierzig als bedeutungsvolle Zahl, Berichte der Sächsischen Akademie*, XXXVII (1885) 1-74.

(620) *Zahlen bei den Hebräern*, RE, XXI, pp. 603-604.

(621) *Stilistik, Rhetorik, Poetik*, Leipzig (1900) 54-55.

scher (622) y E. Freistedt (623), el material que ofrecen en este punto las antiguas literaturas, y principalmente la hebrea (624).

Ya que nada ofrecen sobre este particular los textos babilonios, y los griegos pertenecen a época posterior, empecemos por registrar los casos en que se presenta el número 40 dentro de la literatura de Israel. He aquí la lista del P. Holzmeister, completada más de una vez por nosotros, en su doble forma del período de los 40 días y de los 40 años.

Los 40 días están representados en los siguientes casos:

1) los 40 días del diluvio, Gen. 7, 4. 12. 17; 8, 6.
2) los 40 días empleados en embalsamar el cadáver de Jacob, Gen. 50, 3.
3) los 40 días de Moisés en el monte, Ex. 24, 18; 34, 28; Deut. 9, 9. 11. 18, 25; 10, 10.
4) los 40 días de exploración por el país de Canaán, Num. 13, 26; 14, 34.
5) los 40 días de Goliat frente al campamento de Israel, 1 Sam. 17, 16.
6) los 40 días y 40 noches de Elías hasta llegar al monte Horeb, 1 Reg. 19, 8.
7) los 40 días en que Ezequiel cargará con la iniquiquidad de Judá, Ezech. 4, 6.
8) los 40 días concedidos a la penitencia de los Ninivitas, Ion. 3, 4.
9) los 40 días del sitio de Gazara por Judas Macabeo, 2 Mach. 10, 33 (625).

---

(622) *Die Zahl vierzig im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten*, en la serie *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil. hist. Klasse*, XXVII (1909) 91-138; *Die Tessarakontaden und Tessarakontenlehren der Griechen und anderer Völker*, igualmente en la serie *Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss.* LXI (1909) 21-206.

(623) *Altchrisliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antiken*; en la serie *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, XXIV, Münster, 1928.

(624) *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, pp. 77-78.

(625) Así lee el texto, con el códice Alejandrino, SWETE, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, III, Cambridge (1905) 691. El códice Veneciano lee ahí τέσσαρες καὶ εἴκοσι, y *quatuor* la Vulgata.

Los 40 años tienen aún mayor representación en la literatura del A. T.:

1) los 40 años de Isaac al contraer su matrimonio con Rebeca, Gen. 25, 20.
2) los 40 años de Esaú, al contraer su matrimonio con Judit, Gen. 26, 34.
3) los 40 años de peregrinación por el desierto, Ex. 16, 35; Num. 14, 29-33; 32, 13; 33, 38; Deut. 1, 3; 2, 7; 8, 2. 4; 29, 5; Ios. 5, 6; 2 Esd. 9, 21; Iudith, 5, 15; Ps. 94 (95), 10; Am. 2, 10; 5, 25.
4) los 40 años de Kaleb, al ser enviado como explorador por Moisés, Ios. 14, 7.
5) los 40 años de paz sobre Israel, Iud. 3, 11; 5, 32; 8, 28.
6) los 40 años de opresión de parte de los Filisteos, Iud. 13, 1.
8) los 40 años de gobierno del juez Heli, 1 Sam. 4, 18.
9) los 40 años de Isboset, al comenzar su reinado, 2 Sam. 2, 10.
10) a los 40 años pide Absalón a David le deje ir a Hebrón, 2 Sam. 15, 7.
11) a los 40 años del reinado de David, el censo de los Hebronitas, 1 Par. 26, 31.
12) los 40 años de gobierno del rey Salomón, 1 Reg. 11, 42; 2 Par. 9, 30.
13) los 40 años de gobierno del rey Joas, 2 Reg. 12, 1; 2 Par. 24, 1.
14) los 40 años de castigo profetizados contra Egipto, Ezech. 29, 11. 12. 13.

Alguno de esos números aparece repetido en la literatura del N. T. (626); se añade asimismo alguno nuevo, tratándose de la historia antigua de Israel (627); de otros pasajes,

---

(626) Así los 40 años de la peregrinación por el desierto hallan eco en el discurso del diácono Esteban, Act. 7, 36. 42, y en el de Pablo ante la comunidad judía de Antioquía de Pisidia, Act. 13, 18, aunque el texto lee aquí con la modalidad: ὡς τεσσερακονταέτη χρόνον.

(627) Así Act 13, 21. da 40 años de reinado a Saúl, coincidiendo en ello

por fin, del A. T. se desprende, más bien que se expresa, el número 40 (628).

A la literatura canónica de Israel se añaden la apócrifa y la talmúdica de época posterior. Así se citan los 40 días de penitencia pasados por Adán en el Tigris (629), los 40 días del cuadragenario Seth en su rapto al cielo (630), los 40 días en que Esdras va dictando a cinco amanuenses sus visiones de otros tantos días (631), el censo hecho desde el oriente hasta el occidente en 40 días (632). Cítanse, igualmente, en la literatura rabínica, los 40 años en los que debieron de ocurrir cuatro grandes presagios de mal género antes de la destrucción del Templo (633), los 40 años que debe tener el discípulo en las escuelas rabínicas para poder decidir por sí las cuestiones de la Ley (634). Se habla, en cambio, menos de los 40 días en esa literatura (635).

---

con Josefo, *Ant. Iud.*, VI, 14, 9. A los 40 años de edad visitó Moisés a sus hermanos, los hijos de Israel, según Act. 7, 23; 40 años después tenía la visión de la zarza en fuego, Act. 7, 30; y después de otros 40 muere a la vista de la tierra prometida a la edad de 120 años (= 40 × 3) según Deut. 34, 7, es decir, en el máximum de edad señalado por el Gen. 6, 3, y con frecuencia recordado por la tradición rabínica, véase Roscher, *Die Zahl vierzig im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten*, p. 109.

(628) Así los 40 años que vivió Jorán, 2 Reg. 8, 17: "Tenía 32 años cuando llegó a ser rey, y reinó 8 años en Jerusalén." Así también los 40 años del reinado de David (7 en Hebrón + 33 en Jerusalén = 40) según el texto hebreo y el códice Alejandrino, con las versiones ármena y sirohexaplar de los LXX, en 1 Par. 3, 4. Véase, con todo, el texto reconstruído sin esa variante: καὶ ἐβασίλευσεν ἐκεῖ ἑπτὰ ἔτη καὶ ἑξάμηνον, en Swete, *The Old Testament in Greek*, II, p. 6; Brooke-McLeen-Thackeray, *The Old Testament in Greek*, II/3, Cambridge (1932) 400. Los 40 días de purificación para la mujer que ha dado a luz un hijo, los 80 (= 40 × 2) para la que ha dado a luz una hija, Lev. 12, 2-5: "Cuando una mujer habrá dado a luz en su parto un hijo, quedará impura durante siete días... se circuncidará al octavo al niño; pero ella quedará aún 33 días en la sangre de su purificación... Si da al mundo una hija, estará impura por dos semanas, como en su indisposición mensual, y quedará por 66 días en la sangre de su purificación."

(629) *Vita Adae et Evae*, en Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford (1913) 135.

(630) Syncellos, *Chronographia*, edic. Dindorf, I, p. 17.

(631) *IV Esdr.* 14, 23. 36. 44. 45.

(632) *III Mach.* 4, 15; 38.

(633) Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, pp. 1045-1046.

(634) *Sota*, 22 b; *Aboda*, z. 19 b; véase Goldschmidt, V, p. 247; VII, p. 863.

(635) *Berachoth*, 60 a; *Sabbath*, 109 b; *M. Nidda*, 3, 7; véase Goldschmidt, I, pp. 221-579; Surenhusius, IV, p. 398.

La literatura greco-romana nos presenta, por su parte, casos de 40 años de reinado, y de 80 ó 120 años de vida [636]. Entre los Pitagóreos jugaba un papel importante ese número, según Roscher [637]; el sistema médico de Hipócrates parece construído en parte sobre el mismo [638], y aun filósofos como Platón y Aristóteles no supieron, al parecer, sustraerse a sus encantos misteriosos [639].

Ha aportado nuevos datos E. Freistedt deteniéndose en la literatura que trata del mundo de los muertos. En la época precristiana se desarrolló la opinión de que el cadáver de un difunto se corrompía del todo a los 40 días [640]; y Herodoto nos cuenta que entre los Escitas se traía y llevaba de aquí para allá a los difuntos por 40 días, y entonces, por fin, se les daba sepultura [641]. En la época cristiana tuvo bastante difusión la idea de que a los 40 días de la muerte está inminente para el alma, separada ya del cuerpo, algo importante; es conducida por 30 días por regiones de castigo, a los 40 es elevada de nuevo en alto para la adoración de Dios [642]. Otros pasajes, tomados de la llamada *Carta de Pedro*, de la *Historia Lausíaca*, de Isidoro de Pelusium y de otros, atestiguan que la costumbre griega del culto dado al dios de los muertos 40 días después del fallecimiento de uno, descansa sobre esta concepción del juicio del alma a los 40 días [643]. Hasta aquí el material recogido por Holzmeister en los estudios de Roscher y de Freistedt [644].

No creemos que tenga que temer el sentido histórico de los 40 días en Act. 1, 3, de ese florilegio de coincidencias ma-

(636) HERODOTO, *Historiarum liber*, I, 163; III, 229.

(637) *Die Tessarakontaden und Tessarakontenlehren der Griechen und anderer Völker*, pp. 73-82.

(638) ROSCHER, *ibid.* pp. 83-127; CENSORINUS, XI, 7.

(639) ROSCHER, *ibid.* pp. 131-137; cf. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, III/3, n. 99; FIRMICUS MATERNUS, *De errore prof. religionum*, XXVII, 2; PLINIUS, *Historia Naturalis*, VII, 2, 41.

(640) FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antiken*, pp. 180-186; cf. PLINIUS, *Hist. Natur.*, XXXVI, 17; ROSCHER, *ob. cit.* pp. 36-37.

(641) HERODOTO, *Historiarum liber*, IV, 73.

(642) MAKARIOS, *Sermo de exitu animae iustorum* (PG, XXXIV, 392).

(643) Véase FREISTEDT, *ob. cit.* pp. 16-17, 20, 22.

(644) *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, pp. 77-78.

teriales y fortuitas, y, después de todo, no muy numerosas, si exceptuamos las del A. T. con otras literaturas, algunas de ellas, además, posteriores a la de S. Lucas. Por lo mismo, han hecho bien en limitarse a aquéllas los críticos que han querido ver un número mítico en la Ascensión de Jesús a los 40 días.

Sorprende, ciertamente, a primera vista el largo catálogo formado por esos casos del número 40 en los libros sagrados de Israel [645], y se tiene la impresión de algo que periódicamente se repite como un número convencional sagrado, y se pregunta uno si no nos hallamos ante un modismo de la literatura hebrea, análogo a los de otras literaturas y lenguas, como cuando en las *Cartas de Amarna* se repite el número 7 en la fórmula: "a los pies de mi señor me prosterno *siete y siete veces*", más de 50 veces [646]; o como cuando entre los romanos por *600 veces = sexcenties*, entre los vascos por *11 veces = amaika bider*, entre otros pueblos por *100* o *1.000 veces*, se quiere expresar la multitud o pluralidad de veces. Claro que nos daría una muy desacertada exégesis quien pretendiera atenerse al número material y matemático de esas expresiones.

¿Ocurre algo de eso en el número 40, tan repetido en el A. T.? Concretando el problema al libro de los Jueces, opina el P. Lagrange que no se trata de cifras precisas, que el número 40 no tiene la pretensión de darnos una medida histórica

---

(645) Y se podrían añadir todavía los casos que no tratan de los días ni años: los 40 justos por los que no hubiera sido destruída Sodoma, Gen. 18, 29; las 40 vacas que envió por delante Jacob a su hermano Esaú, Gen. 32, 15; las 40 basas de plata a fundir en la construcción del templo, Ex. 26, 19. 21; los 40 azotes que se habían de aplicar, sin exceder ese número, Deut. 25, 3; los 40 hijos que tuvo Abdón, hijo de Illel, natural de Faratón, Iud. 12, 14; los 40 codos que medía el templo anterior construído por Salomón, 1 Reg. 6, 17; los 40 batos que contenía cada uno de los pilones o bacines, 1 Reg. 7, 38; los 40 camellos cargados de dones que prepara Hazael para Eliseo, 2 Reg. 8, 9; los 40 codos de longitud que medía el nuevo templo, Ezech. 41, 2; 46, 22.

(646) Véase Ed. König: "vgl. *zu den Füssen meines Herrn falle ich sieben und sieben Mal*, Amarna-Briefe 38, 4 f. 39, 4-6; 40, 5; 42, 3; 43, 3; 47, 2 f. — 293, 7 über 50 Mal", *Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Litteratur*, pp. 52-53.

exacta, sino más bien proporcional y aproximada; la naturaleza no marcha, como él añade, por períodos de 20, 40, 80 años, como salta a la vista (647). Aunque con más reserva, admite el principio para algunos casos del mismo libro el P. Cornely (648).

No nos toca tratar ni decidir este problema del número 40 en el A. T.; sólo advertiremos la cautela que se impone en la aplicación de esos principios, porque si en el libro mismo de los Jueces ocurren con frecuencia los números 20, 40, 80, igualmente ocurren otros números bien diversos (649). Ni es difícil dar en la historia moderna con coincidencias fortuitas sorprendentes de números perfectamente históricos, sin em-

---

(647) "Ce ne sont pas de chiffres précis: la nature ne marche pas par périodes de vingt, de quarante ou de quatre-vingts ans; cela saute aux yeux. Le chiffre de quarante ans n'a pas la prétention d'être une mesure exacte de l'histoire, mais une mesure proportionelle. Un ancien écrivain de la sorte en avait parfaitement conscience, et ne se trompant pas lui-même, ne trompait non plus personne", LAGRANGE, *Le Livre des Juges*, Paris (1903) XLIII.

(648) "Illud facile concedimus, numerum quadragenarium vel octogenarium etc. eo sensu in nostro libro esse rotundum, quod oppressio vel quies forte non accurate quadraginta etc. annos duraverint, sed triginta sex vel septem etc. aut etiam quadraginta quatuor vel tres etc.", CORNELY, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, II 1. Parisiis (1897) 225.

(649) Véase, efectivamente, esta lista de años que ocurren en el mismo libro:

Los 8 años de la opresión de Cusan sobre Israel	Iud. 3, 8.
Los 40 años de paz de que gozó Israel gracias a Otoniel . . .	» 3, 8.
Los 18 años del dominio de Eglón, rey de Moab, sobre Israel.	» 3, 14.
Los 80 años de tranquilidad debidos al triunfo de Aod . . .	» 3, 30.
Los 20 años de opresión de Jabin, rey de Canaán, sobre Israel.	» 4, 3.
Los 40 años de paz en Israel, después de la victoria de Débora	» 5, 32.
Los 7 años de dominio de los madianitas sobre los hijos de Israel.	» 6, 1.
Los 40 años de paz de que gozó Israel bajo el gobierno de Gedeón.	» 8, 28.
Los 3 años del reinado tiránico de Abimelec sobre Israel . . .	» 9, 22.
Los 23 años del caudillaje de Tola en Israel	» 10, 2.
Los 22 años de la judicatura de Jair, galaadita, sobre Israel .	» 10, 3.
Los 18 años de opresión cruel por los hijos de Ammón en Israel.	» 10, 8.
Los 6 años a los que muere Jefté después de gobernar a Israel.	» 12, 7.
Los 7 años del gobierno de Abesán en Israel	» 12, 9.
Los 10 años de gobierno de Ahialón, zabulonita, en Israel . .	» 12, 11.
Los 8 años de la judicatura de Abdón, hijo de Illel, de Faratón.	» 12, 14.
Los 40 años de dominio de los filisteos sobre Israel	» 13, 1.
Los 20 años de gobierno de Sansón, elegido juez, en Israel . .	15, 20; 16, 31.

bargo (650). Como no parece pueda negarse la existencia de algunos números redondos aproximados, así tampoco cabe afirmar como principio general, según lo hace la crítica muchas veces, que dondequiera aparece el número 40, no es preciso ni matemático; hay que examinar cada caso, y de no haber razones que justifiquen la interpretación contraria, hay que atenerse más bien al sentido natural y obvio del número. Tanto más, que, después de todo, 1) no pasan de nueve los casos para los 40 días, ni de catorce los de los 40 años, y la misma diversidad y multitud de testigos que a veces los confirman, es más bien un argumento a favor de su sentido perfectamente histórico. 2) Siendo su uso frecuente, bien pudieron escogerlo a veces intencionadamente para las acciones prácticas de la vida, en las que dependía de la libre elección del hombre; así, por ejemplo, los 40 días de ayuno o de luto. 3) Los mismos 40 años de peregrinación por el desierto parecen indicar más bien un número preciso (651). 4) El uso no raro de los números próximos al 40, entre 35 - 45, aconseja igual reserva y cautela (652). 5) Finalmente, el uso comparativo del número 40 (unas 85 veces en todo) y el de otros decimales, 30 por ejemplo (58 veces) ó 50 (62 veces), le pre-

---

(650) Véanse estos datos de los Jefes de Estado de Prusia:

Federico I	† 1440
Jorge Guillermo	† 1640
Federico Guillermo	† 1688
Federico Guillermo I	† 1740
Federico Guillermo III . . .	† 1840
Guillermo I	† 1888
Federico III	† 1888

(651) Como escribe el P. Cornely: "Profecto quadraginta anni peregrinationis in deserto a nullo sacro scriptore pro numero rotundo habiti sunt aut haberi potuerunt, siquidem primi et secundi anni nobis indicantur menses et a secundo peregrinationis anno usque ad ultimam Moysis concionem numerantur triginta octo anni (Ex. 16, 1; Num. 1, 1; Deut. 1, 3; 2, 14); ille numerus igitur non est rotundus, sed accuratus", *Introductio*, II/1, p. 225.

(652) Véase esta lista formada por períodos de años entre los 35 y los 45:

Los 35 años que tenía Arfaxad al engendrar a su hijo Sale .	Gen. 11, 12.
Los 35 años del reinado de Asa en los que no hubo guerra .	2 Par. 15, 19.
Los 35 años de Josafat al comenzar su reinado.	2 Par. 20, 31; 1 Reg. 22, 42.
Los 36 años de Asa tras los cuales subió Baasa contra Judá.	2 Par. 16, 1.

viene a uno contra tales conclusiones basadas en estadísticas materiales (653).

Pero, en todo caso, notémoslo bien, estamos muy lejos de números míticos o legendarios, como se quiere: sólo se pone un número determinado y concreto para expresar un tiempo indeterminado, aunque siempre aproximado a aquel que se expresa por el número en cuestión.

Si pasamos ahora de la literatura del A. T. a la del N. T. para examinar en su ambiente propio nuestro caso, sorprende el poco uso que se hace del número 40 en su doble forma ya examinada de los 40 días y 40 años:

Los 40 días no ofrecen en todo más que dos casos, presentados a continuación:

1) los 40 días del ayuno de Jesús en el desierto, Mt. 4, 2; Mc. 1, 13; Lc. 4, 2;
2) los 40 días de apariciones de Jesús resucitado, Act. 1, 3.

Los 37 años del reinado de Joas, rey de Judá . . . . . 2 Reg. 13, 10.
Los 37 años de la cautividad de Joaquín, rey de Judá. 2 Reg. 25, 27; Ier. 52, 31.
Los 38 años empleados desde Cadesbarne hasta Zared por el pueblo . . . . Deut. 2, 14.
A los 38 años del reinado de Asa, rey de Judá, reina Acab en Israel . . . . 1 Reg. 16, 29.
A los 38 años de Azarías, rey de Judá, reina Zacarías sobre Israel . . . . 2 Reg. 15, 8.
A los 38 años del reinado de Tolomeo llega el Sirácides a Egipto . . . . Eccli. prol.
A los 39 años del reinado de Ozías en Judá, reina Sellum en Israel . . . . 2 Reg. 15, 13.
A los 39 años de Azarías, rey de Judá, reina Manahen en Israel 2 Reg. 15, 17.
A los 39 años de su reinado, Asa cae enfermo de los pies . . 2 Par. 16, 12.
Los 41 años de reinado de Asa en Jerusalén . . . . 1 Reg. 15, 10.
Los 41 años del reinado de Jeroboán, hijo de Joas, en Israel. . 2 Reg. 14, 23.
Los 41 años de Roboán al comenzar su reinado en Judá . . . . 1 Reg. 14, 21; 2 Par. 12, 13.
Los 45 años desde que el Señor hizo su promesa a Moisés . . Ios. 14, 10.

(653) Es observación hecha ya por Holzmeister: "Gerade hier sind die vorgebrachten Tatsachen oft einseitig beleuchtet. Ist es z. B. ein so grosser Unterschied, wenn die Zahl vierzig in der Bibel etwa 85 mal sich findet, von den benachbarten Zehnern aber dreissig doch 58 mal und fünfzig gegen 62 mal wiederkehrt?", *art. cit.* p. 79.

Los 40 años ofrecen sólo cuatro, pertenecientes a la historia antigua de Israel:

1) a los 40 años tiene Moisés la visión de la zarza en fuego, Act. 7, 30;
2) los 40 años de peregrinación por el desierto, Act. 7, 36. 42; 13, 18; Heb. 3, 9. 17;
3) los 40 años de reinado de Saúl, hijo de Cis, de la tribu de Benjamín, Act. 13, 21;
4) los 40 años de Moisés al ir a visitar a los hijos de Israel, Act. 7, 23.

Es decir, que en toda la literatura del N. T. se registran sólo seis casos del uso del número 40, y de ellos sólo dos tratan de los 40 días; los otros cuatro referentes a los 40 años, son repetición de los casos ya registrados en el A. T., excepto el de Act. 13, 21, que no se lee en la literatura canónica de Israel, pero que era conocido en la tradición judía, Josefo, *Ant. Iud.*, VI, 14, 9. En otras palabras, que estamos muy lejos aun de las apariencias de un número sagrado periódicamente repetido, como ocurría en las páginas del A. T.; cuánto más, de un número mítico, como se dice. A propósito del primero de esos casos, o del ayuno del Señor por 40 días (Lc. 4, 2) o por 40 días y 40 noches (Mt. 4, 2; Mc. 1, 13) previene Roscher expresamente a sus lectores contra la tendencia hipercrítica a explicar ese número en sentido menos histórico; para él, es más bien en alto grado verosímil el que, conforme al modelo de Moisés y de Elías, hubiera realmente ayunado Jesús ese mismo número de días [654].

(654) "Im übrigen warne ich ausdrücklich vor der hyperkritischen, auf die typische Bedeutung der 40tägigen Frist... sich etwa stützenden Neigung, das vierzigtägige Fasten Jesu für unhistorisch zu erklären. Mir ist es vielmehr in hohen Grade wahrscheinlich, dass Jesus absichtlich nach dem Vorbild des Moses und Elias ein 40tägiges Fasten in der Steppe beobachtet hat", ROSCHER, *ob. cit.* p. 175. Antes había indicado ya la última idea S. Agustín, tratando de esos modelos del número 40 en el A. T.: "Quadraginta dies fecit in terra cum discipulis, ante passionem autem quadraginta dies ieiunavit: non invenies alium ieiunasse quadraginta diebus praeter Dominum, et Moysen et Eliam. Dominus tanquam Evangelium, Moyses tanquam Lex, Elias tanquam Prophetia: quia Evangelium testimonium habet a Lege et Prophetis", *In diebus Paschalibus*, XXIII (PL, XXXVIII, 1177).

Pero, aunque nada vale, cabe presentar ahí el reparo de los modelos anteriores imitados por los evangelistas; donde no cabe presentar ninguno es en Act. 1, 3, porque no se conoce ejemplo alguno en el A. T., conforme al cual se hayan podido modelar esos 40 días de las apariciones del Resucitado (655). Añadamos, por fin, que la tradición exegética en la literatura primitiva entendió siempre en sentido histórico nuestro número.

2º — Los 40 días de Act. 1, 3, ¿número histórico aproximado, o exacto?

Aunque no explícitamente, la cuestión viene planteada virtualmente desde los días de S. Juan Crisóstomo. Él fué, en efecto, quien apuntó por primera vez, muy discretamente por cierto, la idea de la Ascensión, no en jueves, sino en sábado, y, por consiguiente, a los 42 días de la Pascua, *In Act. hom. III*, 1: Δοκεῖ δέ μοι καὶ ἐν σαββάτῳ γεγονέναι ταῦτα. Οὐ γὰρ ἂν οὕτω καὶ τὸ διάστημα ἐδήλωσεν εἰπών· Ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλήμ, σαββάτου ἔχον ὁδόν, εἰ μὴ ὡρισμένον τι μῆκος ὁδοιπορίας ἐβάδιζον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου (656).

No se expresa, con todo, con decisión a favor del sábado, aunque se inclina seriamente a él, movido por esa indicación literaria del camino de sábado en Act. 1, 12. Ya en la homilía primera de esa misma serie se había expresado, como hemos visto, con igual indecisión sobre los ocho o nueve días que mediaban entre la Ascensión y Pentecostés, *In Act. hom. I*, 5: Οὐδὲ εὐθέως ἀνελθόντος αὐτοῦ παραγίνεται, ἀλλὰ μετὰ ὀκτὼ ἢ ἐννέα ἡμέρας (657).

(655) El P. Holzmeister, que cita el pasaje anterior de Roscher, aplica el mismo principio a nuestro caso: "Dieser recht besonnene Rat des verdienten Forschers gilt auch für unseren Fall. Konnte unser Heiland nicht auch die Ausdehnung der letzten Periode seines Erdenlebens nach vorliegenden Beispielen bestimmen? Konnte er nicht im bewussten Gegensatz zu den Vorstellungen von der beendeten Zersetzung der Leiche seinen eigenen Leib an diesem Tag in die höchsten Regionen des Himmels einführen?", *art. cit.* p. 79.

(656) *In Actus homilia III*, 1 (PG, LX, 33).

(657) *In Actus homilia I*, 5 (PG, LX, 20).

Aun así, S. Crisóstomo no discute, expresamente al menos, el sentido aproximado o matemático de los 40 días. Ni había recogido nadie esa opinión de la Ascensión en sábado, sino para anotarla en la historia de la exégesis—sólo Belser la había subrayado con simpatía ([658])—hasta que recientemente la ha hecho suya, saliendo a su defensa, Heinrich Laible: "Se debe saber—dice—que para un judío sólo en sábado pudo existir camino de sábado... Por lo tanto, de sábado se habla en Act. 1, 12, y lo que Lucas quiere decir es esto: los discípulos, que observaban ciertamente las prescripciones del sábado, podían, sin infringirlas, volver a Jerusalén inmediatamente después de la Ascensión, porque el lugar distaba sólo el camino de sábado" ([659]).

Como nueva razón que confirma esa exégesis, añade Laible: "Esto se deduce también de Act. 1, 3, donde se dice que el Señor, después de su resurrección, se dejó ver entre los Apóstoles por espacio de 40 días. La primera aparición tuvo lugar la noche del día primero de la Pascua, es decir, con otras palabras, cuando, pasado el día de la resurrección, daba principio para los judíos el lunes o día segundo de la semana... Fué la noche del día de la resurrección, esto es, entrado el lunes, cuando comenzaron los 40 días" ([660]).

Como se ve, Laible se atiene a los 40 días matemáticos, y para salir al paso a esa dificultad que se presenta al retrotraer del jueves al sábado la fecha de la Ascensión, ha buscado una solución basada en el principio de que el período de tiempo señalado de los 40 días empieza con la aparición colectiva de Jesús a los Once la noche de la resurrección, o, en otras palabras, descontando el primer día.

La conquista mayor de Laible fué, a no dudar, Th. Zahn, con la agravante de que el anciano profesor había sido hasta

---

(658) "Als Wochentag der Himmelfahrt wird ein Donnerstag angesehen; auffallend ist nur Apg 1, 12 die Bemerkung des Lukas über die Entfernung des Ortes der Himmelfahrt, des Ölbergs, von Jerusalem, woraus man fast versucht wäre zu schliessen, dass er einen Sabbat im Auge hat", BELSER, *Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, Freiburg i. Br. (1903) 513.

(659) *Ev.-Lutherische Kirchenzeitung* (1922) 313.

(660) *Ibid.* p. 313.

el año 1922, fecha del artículo de aquél, defensor acérrimo de la Ascensión en jueves a los 40 días de la Pascua. Hasta en la tercera edición, entonces en curso, de su comentario a los Hechos había dejado intacta la defensa fervorosa de sus antiguas posiciones; pero, convencido luego por las razones de Laible, escribe primero en ese sentido un artículo (661), y retracta luego, en un apéndice de su tercera edición de los Hechos, su antigua opinión propugnada en el texto (662).

El hecho de que Lucas sólo en este único pasaje de sus dos libros emplea una expresión ritual, inaudita en toda la Biblia, no queda explicado satisfactoriamente con decir que Lucas se acomoda aquí a la manera de hablar de los judío-cristianos, a cuyos relatos orales o escritos debe él su conocimiento del hecho; pues este presupuesto vale igualmente, según Lc. 1, 2, de todo su evangelio y de la primera parte del libro de los Hechos (663).

Como contraprueba, aduce todavía Zahn, Lc. 21, 37; 24, 50-53, donde, hablando del Olivete, no se emplea dicha expresión. Igualmente, cuantas veces hacen mención los evangelistas de Betania y del Olivete, o no se indica su distancia (Mt. 21, 17; 26, 6; Mc. 11, 1. 11-12; 14, 3; Lc. 10, 38; 19, 29. 37; 21, 37; 22, 39), o, de indicarse, se la mide por estadios griegos (Ioh. 11, 18), única medida de distancias conocida en el N. T., excepción hecha del μίλιον en Mt. 5, 41. Tampoco Josefo hace mención del camino de sábado, sino de los estadios que separan a Jerusalén del Olivete, *De Bello Iudaico*, V, 2, 3; *Antiquitates Iudaicae*, XX, 8, 6 (664).

Como en esta parte está de acuerdo con Laible y hasta refuerza sus argumentos, así, por el contrario, disiente de él en la segunda parte de su tesis. Y en verdad que su refutación en esta parte es convincente: las pruebas de la Resu-

(661) *Die Himmelfahrt Jesu an einem Sabbath*, *Neue kirchliche Zeitschrift* (1922) 535-541. Reproducido en *Altes und Neues*, *Vorträgen und kleinen Aufsätzen*, 3, Leipzig, pp. 23-30.

(662) *Kommentar zur Apostelgeschichte*³, Leipzig (1922) 883. Véase todavía en la p. 41 su antigua opinión.

(663) *Die Himmelfahrt Jesu an einem Sabbath*, pp. 535-536.

(664) *Ibid.* p. 535, n. 2.

rrección de Cristo por 40 días, mencionadas en Act. 1, 3, comienzan para S. Lucas, como para los demás evangelistas, no la noche de la Resurrección, sino la mañana de Pascua, con el sepulcro vacío, la visión de los ángeles, la aparición a la Magdalena y, sobre todo, a Simón Pedro y a los viajeros de Emaús; y no hay manera de enlazar el término de los 40 días matemáticos con el sábado, si nos atenemos a los textos.

Por fin, el P. Holzmeister ha terciado en este punto, rechazando igualmente, contra Laible y Zahn, el argumento por ellos invocado en favor de la Ascensión en sábado ([665]), y tomando, por otra parte, una posición media entre ambos respecto del sentido aproximado, o matemático, del número 40: ese sentido es incierto para él y no cabe decidirse con seguridad sobre este punto ([666]).

Para Laible, pues, la Ascensión cae en sábado y el número 40 es aquí matemático. Para Zahn, la Ascensión cae también en sábado, pero el número 40 es aproximado. Para Holzmeister, por fin, no consta ni del sábado, ni del sentido aproximado, o matemático, del número 40.

Su ataque contra las posiciones tomadas por Laible y Zahn en defensa de la Ascensión en sábado, nos parece eficaz y certero. Al argumento propuesto por ellos, de que, para un judío, el camino de sábado sólo pudo darse en día de sábado, y, por lo tanto, se trata de ese día en Act. 1, 12, opone Holzmeister que la cosa es muy discutible, una vez que nos consta existían por las vías públicas las indicaciones demarcatorias del camino de sábado, o como se decía, del "límite o frontera del territorio de sábado", תְּחוּם שַׁבָּת, en arameo תחומא דשבתא. Aun en la moderna Jerusalén existen, según el testimonio autorizado de Gustavo Dalman, estos mojones indicadores de sábado por todos los alrededores de la ciudad, demarcándola como un circuito sagrado en la observancia

(665) *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, pp. 75-76.

(666) "Somit wird die vorliegende Frage wohl mit einem *non liquet* zu beantworten sein, denn einerseits lässt sicht die Möglichkeit ausschliessen, die Zahl 40 als genaue Angabe aufzufassen, andrerseits sind wir auch nicht imstande, dies direkt zu beweisen", HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 81.

de la ley talmúdica (667). No hay duda, pues, de que pudo señalar S. Lucas el lugar de la escena de la Ascensión, diciendo que se hallaba sobre el Olivete dentro del límite o frontera del territorio de sábado, sin que fuera precisamente sábado el día en que ocurría el hecho (668).

La expresión misma popular "camino de sábado", añadamos por nuestra parte, nada tiene de inverosímil en labios de los fieles de Jerusalén, puestos a fijar esa distancia de la ciudad al lugar donde se desarrolló la escena última de la vida terrestre de Jesús, y los judío-cristianos de Antioquía bien pudieron repetirla en sus relatos orales del misterio. Observemos, finalmente, que, de haber querido indicar S. Lucas se atuvo el Señor con sus discípulos a la ley de los rabinos sobre el camino de sábado, apenas si pudo escoger expresión más oscura, ni era ése precisamente el momento para una tal indicación, sino más bien Act. 1, 9, o Lc. 24, 50.

Por lo que hace al segundo punto de si el número 40 es aproximado o matemático, había indicado ya Zahn cómo era propia de S. Lucas la tendencia a evitar el uso de tales números redondos o aproximados en las dos partes de su obra histórica, y cómo, por el contrario, o emplea indicaciones precisas, que ni por su naturaleza ni por su uso dan lugar a duda, o deja entender expresamente se trata de una valuación aproximada. En su conjunto, merece recogerse la observación en sus dos aspectos indicados por Zahn, y ello revela el carácter marcadamente histórico de la composición literaria de S. Lucas (669).

---

(667) "Aber die Juden bilden ihren 40 bis 50.000 Seelen die weit überwiegende Mehrheit in der Bevölkerung. Ihre Sabbatsdrähte rings um die ganze Stadt bezeichnen sie als einen Bezirk talmudischer Gesetzesübung". G. DALMAN, *Das alte und das neue Jerusalem und seine Bedeutung im Weltkriege*, *Palästinajahrbuch*, IX (1915) 34.

(668) "Somit konnte Lk recht wohl die Stelle der Himmelfahrt des Herrn bezeichnen: sie lag in der Nähe der Sabbathgrenze", HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 76.

(669) Han estudiado especialmente este tema de las indicaciones de números en el libro de los Hechos: HARNACK, *Die Apostelgeschicthe, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, III, Leipzig (1908) 21-53; y apoyándose en esta investigación, J. F. HÜCKELHEIM, *Zweck der Apostelgeschichte*, Paderborn (1908) 76-84; Alfred WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, *Neutestamentliche Abhandlungen*, Münster (1921) 115-122.

INDICACIONES DE NÚMEROS PRECISOS EN S. LUCAS

Lc. 1, 24: καὶ περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε.
1, 26: ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος.
1, 36: καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ.
2, 21: καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτώ.
2, 24: ζεῦγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν.
2, 36: ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτά.
2, 37: καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων.
2, 42: καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα.
2, 46: καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτόν.
3, 1: ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἐγεμονίας Τιβερίου.
4, 2: ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα.
4, 25: ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ.
5, 2: καὶ εἶδεν πλοῖα δύο ἑστῶτα παρὰ τὴν λίμνην.
5, 7: καὶ ἦλθον, καὶ ἔπλησαν ἀμφότερα τὰ πλοῖα.
6, 1: ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ.
6, 13: καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα.
7, 19: καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν.
8, 1: καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ.
8, 2: ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει.
8, 43: καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα.
9, 1: συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα.
9, 12: προσελθόντες δὲ οἱ δώδεκα εἶπαν αὐτῷ.
9, 13: οὐκ εἰσὶν ἡμῖν πλεῖον ἢ ἄρτοι πέντε καὶ ἰχθύες δύο.
9, 16: λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας.
9, 17: κλασμάτων κόφινοι δώδεκα.
9, 22: καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.
9, 30: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ.
9, 32: καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.
9, 33: καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς.
10, 1: ἀνέδειξεν ὁ Κύριος καὶ ἑτέρους ἑβδομήκοντα.
10, 17: ὑπέστρεψαν δὲ οἱ ἑβδομήκοντα μετὰ χαρᾶς.
13, 4: ἢ ἐκεῖνοι οἱ δέκα ὀκτὼ ἐφ' ὅυς ἔπεσεν ὁ πύργος.
13, 11: γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα ὀκτώ.
13, 16: ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη.
17, 12: ἀπήντησαν δέκα λεπροὶ ἄνδρες.
17, 17: οὐχ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἐννέα ποῦ;
19, 29: ἀπέστειλεν δύο τῶν μαθητῶν λέγων.
21, 2: χήραν πενιχρὰν βάλλουσαν ἐκεῖ λεπτὰ δύο.
22, 3: ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα.
22, 30: τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ.
22, 38: οἱ δὲ εἶπαν· Κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο.
22, 47: ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα προήρχετο.
23, 44: σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.
24, 4: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς.
24, 7: καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.
24, 13: δύο ἐξ αὐτῶν... ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ.

Lc. 24, 21: τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο.
24, 33: καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα [670].

INDICACIONES DE NÚMEROS APROXIMADOS EN S. LUCAS

Lc. 1, 56: ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς.
3, 23: ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα.
8, 42: θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα.
9, 13: ἦσαν γὰρ ὡσεὶ ἄνδρες πεντακισχίλιοι.
9, 14: κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας ὡσεὶ ἀνὰ πεντήκοντα.
9, 28: ἐγένετο δέ... ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ.
22, 59: καὶ διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς.
23, 44: ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος ἐγένετο [671].

INDICACIONES DE NÚMEROS PRECISOS EN LOS HECHOS

Act. 1, 3: δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς.
1, 26: καὶ συγκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων.
2, 14: σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα.
2, 15: ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας.
3, 1: ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην.
6, 2: προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος.
6, 3: ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτά.
7, 6: καὶ κακώσουσιν ἔτη τετρακόσια.
7, 8: καὶ περιέτεμεν αὐτὸν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, καὶ Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ, καὶ Ἰακὼβ τοὺς δώδεκα πατριάρχας.
7, 14: ἐν ψυχαῖς ἑβδομήκοντα πέντε.
7, 20: ὃς ἀνετράφη μῆνας τρεῖς ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός.
7, 23: ὡς δὲ ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσαρακονταέτης χρόνος.
7, 29: οὗ ἐγέννησεν υἱοὺς δύο.
7, 30: πληρωθέντων ἐτῶν τεσσαράκοντα ὤφθη αὐτῷ.
7, 36: καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔτη τεσσαράκοντα.
7, 42: θυσίας προσηνέγκατέ μοι ἔτη τεσσαράκοντα.
9, 9: καὶ ἦν ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων, καὶ οὐκ ἔφαγεν.
9, 33: ἐξ ἐτῶν ὀκτὼ κατακείμενον ἐπὶ κραβάττου.
9, 38: ἀπέστειλαν δύο ἄνδρας πρὸς αὐτὸν παρακαλοῦντες.
10, 7: φωνήσας δύο τῶν οἰκετῶν καὶ στρατιώτην εὐσεβῆ.

---

(670) Y pudieron añadirse todavía los casos de numeros precisos que aparecen dentro del género parabólico y gnómico: Lc. 6, 11. 39. 7, 41; 8, 8; 9, 3; 10, 35; 11, 5. 26; 12, 6. 38. 52; 13, 7. 14. 21. 32; 14. 19. 31; 15, 4. 7. 8. 12; 16, 7; 17, 4. 34. 35; 18, 10. 12; 19, 13. 16. 17. 18. 19. 24. 25; 20, 11. 12. 29. 30. 31. Además de las indicaciones precisas de las diversas fiestas: Lc. 2, 41. 43; 22, 1. 7; 23, 17. 54; de un día próximo: Lc. 9, 37; 10, 35; 13, 33; o del sábado: Lc. 4, 16. 31; 6, 1. 2. 6. 7. 9: 13, 14. 15. 16; 14, 1. 3. 5; 23, 54. 56; 24, 1.

(671) Igualmente hubieran podido añadirse otras indicaciones de tiempo con fórmulas poco determinadas: Lc. 1, 5. 7. 18. 20. 23. 24. 25. 39. 80; 2, 1. 6. 11. 36. 37. 44; 4, 19. 21. 25. 40. 42; 5, 17. 35; 6, 12. 13. 23; 7, 21; 8, 22. 27. 29; 9, 12, etc.

Act. 10, 11: τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς.
10, 16: τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς, καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη.
10, 19: εἶπεν τὸ πνεῦμα· ἰδοὺ ἄνδρες τρεῖς ζητοῦσί σε.
10, 30: ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας μέχρι ταύτης τῆς ὥρας ἤμην τὴν ἐνάτην προσευχόμενος.
10, 40: τοῦτον ὁ Θεὸς ἤγειρεν ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.
11, 5: τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιεμένην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.
11, 10: τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς, καὶ ἀνεσπάσθη πάλιν.
11, 11: ἐξαυτῆς τρεῖς ἄνδρες ἐπέστησαν ἐπὶ τὴν οἰκίαν.
11, 12: ἦλθον δὲ σὺν ἐμοὶ καὶ οἱ ἓξ ἀδελφοὶ οὗτοι.
11, 26: καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.
12, 4: παραδοὺς τέσσαρσιν τετραδίοις στρατιωτῶν.
12, 6: μεταξὺ δύο στρατιωτῶν δεδεμένος ἁλύσεσιν δυσίν.
12, 10: διελθόντες δὲ πρώτην φυλακὴν καὶ δευτέραν.
13, 19: καὶ καθελὼν ἔθνη ἑπτὰ ἐν γῇ Χαναάν.
13, 21: ἔδωκεν... τὸν Σαοὺλ... ἔτη τεσσαράκοντα.
13, 33: ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ.
17, 2: ἐπὶ σάββατα τρία διελέξατο αὐτοῖς.
18, 11: ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων.
19, 8: ἐπαρρησιάζετο ἐπὶ μῆνας τρεῖς διαλεγόμενος.
19, 10: τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο.
19, 14: ἦσαν δέ τινος Σκευᾶ... ἑπτὰ υἱοὶ τοῦτο ποιοῦντες.
19, 19: καὶ εὗρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε.
19, 22: ἀποστείλας δὲ... δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ.
20, 3: ποιήσας τε μῆνας τρεῖς.
20, 6: ἄχρι ἡμερῶν πέντε, ὅπου διετρίψαμεν ἡμέρας ἑπτά.
20, 9: ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ τριστέγου κάτω καὶ ἤρθη νεκρός.
20, 31: τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην.
21, 4: ἐπεμείναμεν αὐτοῦ ἡμέρας ἑπτά.
21, 7: ἐμείναμεν ἡμέραν μίαν παρ' αὐτοῖς.
21, 8: Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά.
21, 9: τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι.
21, 23: εἰσὶν ἡμῖν ἄνδρες τέσσαρες εὐχὴν ἔχοντες.
21, 27: ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι.
21, 33: καὶ ἐκέλευσεν δεθῆναι ἁλύσεσι δυσί.
21, 38: τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων.
23, 23: καὶ προσκαλεσάμενός τινας δύο τῶν ἑκατονταρχῶν εἶπεν· ἑτοιμάσατε στρατιώτας διακοσίους... καὶ ἱππεῖς ἑβδομήκοντα καὶ δεξιολάβους διακοσίους, ἀπὸ τρίτης ὥρας τῆς νυκτός.
24, 1: μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας κατέβη ὁ ἀρχιερεύς.
24, 11: οὐ πλείους εἰσίν μοι ἡμέραι δώδεκα.
24, 27: διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον ὁ Φῆλιξ.
25, 1: μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα.
26, 7: εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ.
27, 19: καὶ τῇ τρίτῃ αὐτόχειρες τὴν σκευὴν... ἔρριψαν.
27, 27: ὡς δὲ τεσσαρεσκαιδεκάτη νὺξ ἐγένετο.
27, 28: καὶ βολίσαντες εὗρον ὀργυιὰς εἴκοσι... καὶ πάλιν βολίσαντες εὗρον ὀργυιὰς δεκαπέντε.
27, 29: ἐκ πρύμνης ῥίψαντες ἀγκύρας τέσσαρας.

Act. 27, 33: τεσσαρεσκαιδεκάτην... ἡμέραν προσδοκῶντες.
27, 37: ψυχαὶ ἐν τῷ πλοίῳ διακόσιαι ἑβδομήκοντα ἕξ.
28, 7: ἡμέρας τρεῖς φιλοφρόνως ἐξένισεν.
28, 11: μετὰ δὲ τρεῖς μῆνας ἀνήχθημεν ἐν πλοίῳ.
28, 12: ἐπεμείναμεν ἡμέρας τρεῖς.
28, 13: καὶ μετὰ μίαν ἡμέραν... δευτεραῖοι ἤλθομεν.
28, 14: παρεκλήθημεν παρ' αὐτοῖς ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἑπτά.
28, 17: ἐγένετο δὲ μετὰ ἡμέρας τρεῖς.
28, 30: ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι (672).

INDICACIONES DE NÚMEROS APROXIMADOS EN LOS HECHOS

Act. 1, 15: ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡσεὶ ἑκατὸν εἴκοσι.
2, 41: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι.
4, 4: ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡσεὶ χιλιάδες πέντε.
4, 22: ἐτῶν γὰρ ἦν πλειόνων τεσσαράκοντα ὁ ἄνθρωπος.
5, 7: ἐγένετο δὲ ὡς ὡρῶν τριῶν διάστημα.
5, 36: ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων.
10, 3: εἶδεν ἐν ὁράματι φανερῶς, ὡσεὶ περὶ ὥραν ἐνάτην.
10, 9: προσεύξασθαι περὶ ὥραν ἕκτην.
13, 18: ὡς τεσσαρακονταέτη χρόνον ἐτροποφόρησεν αὐτούς.
13, 20: ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πεντήκοντα.
19, 7: ἦσαν δὲ οἱ πάντες ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα.
23, 13: ἦσαν δὲ πλείους τεσσαράκοντα.
23, 21: ἄνδρες πλείους τεσσαράκοντα.
25, 6: διατρίψας δὲ... ἡμέρας οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα (673).

No podrá negársele a S. Lucas una tendencia bien marcada y preponderante, entre los demás escritores del N. T., a la precisión en materia cronológica: allí donde le consta del número exacto y matemático, S. Lucas lo reproduce como tal; donde no le consta con tanta exactitud y precisión, hace notar, generalmente al menos, la indeterminación que requiere la objetividad histórica del relato. El uso mismo que hace, tan preponderante sobre los otros dos Sinópticos, de las partículas

---

(672) Y pudieran igualmente sumarse las indicaciones precisas de las diversas fiestas: Act. 2, 1; 12, 3. 4; 20, 6. 16; de un día próximo o del presente: Act. 4, 3. 4; 7, 26; 10, 9. 23. 24; 14, 20; 16, 11; 20, 7. 15; 21, 1. 8. 18. 26; 22, 30; 23, 11. 20. 32; 25, 6. 17. 22. 23; 27, 3. 18; o del sábado: Act. 13, 27. 42; 15, 21; 16, 13; 17, 2; 18, 4; 20, 7. 26; 22, 3; 23, 1; 24, 21; 26, 2. 22. 29.

(678) Pudieran sumarse todavía otras indicaciones de tiempo con fórmulas poco definidas: Act. 1, 5. 15. 22; 2, 29; 3, 24; 7, 20; 8, 1. 11; 9, 19. 23. 37. 43; 10, 48; 11, 21. 24. 28; 12, 21; 13, 25. 31. 41; 14, 3; 15, 21. 33. 36; 16, 5. 18. 35; 17, 11. 17. 26. 30; 18, 18. 20. 23; 19, 23; 20, 18; 21, 5. 10. 15. 38; 24, 10. 17. 24. 26; 25, 13. 14; 26, 4; 27, 7. 9. 14. 20; 28, 6. 23.

aproximativas ὡς, ὡσεί, delante de los números en cuestión, es buena prueba de ello y revela la escrupulosidad con que procede en ese punto el historiador: Mt., dos veces; Mc., también dos veces; Ioh., ocho veces; Lc., nueve veces; diez, si contamos Lc. 22, 41, ὡσεὶ λίθου βολήν; y Act., por fin, doce veces. Esa es la razón por la que, como han apuntado Harnack (674) y Wikenhauser (675), abundan las indicaciones determinadas de tiempo en la segunda parte del libro de los Hechos, donde Lucas era generalmente testigo ocular de los sucesos; como, en cambio, faltan con frecuencia en la primera, donde no lo era (676).

Por lo mismo, difícilmente podrá uno separarse del sentido obvio, si no es por fuertes razones, en la interpretación de esos números. Podemos señalar dos casos en los que existen esas razones que disuaden el sentido estrictamente matemático: Lc. 8, 2, y Act. 19, 19. En el primero, los siete demonios arrojados de María Magdalena no parece se han de entender en sentido literal, sino de pluralidad, según el uso de ese número en las Cartas de Amarna, como en no pocos textos del A. T. y aun del N. T., Mt. 12, 45; 18, 21; 18, 22; Mc. 16, 9; Lc. 8, 2; 17, 4. De manera parecida, los 50.000 denarios en

(674) Überblickt man alle diese Zeitangaben in der hier gegebenen Gruppierung, so machen die den günstigsten Eindruck und zeigen, dass, vom chronographischen Standpunkt aus gesehen, unser Geschichtswerk mit der Gattung der späteren apokryphen Apostelgeschichten und mit sonstigen Fabelbüchern schwerlich zusammengestellt werden darf. Wo Lukas nicht selbst dabei war und daher Tagesangaben bieten konnte, hat er sich damit begnügt, die Zeit des Aufenthalts des Paulus in den Zentren seiner Wirksamkeit nach Jahren und Monaten zu ermitteln und anzugeben. Sonst hat er auf direkte chronologische Mitteilungen fast durchweg verzichtet... Kann man einen vertrauenerweckenderen Tatbestand wünschen?", *Die Apostelgeschichte*, pp. 30-31.

(675) "In bezug auf die Apg lässt sich sagen: das historische Detail kommt nicht überall in gleichem Masse zu seinem Recht. Die Verteilung auf die einzelnen Partien spiegelt jedoch im Ganzen getreu den Befund unserer Quellenscheidung wider. Die ältesten Partien der Apg und die Wir-Stücke stellen die beiden Enden einer aufwärtssteigenden Linie dar. In den Wir-Berichten erregen die genauen Detailangaben... das Entzücken des Historikers. Hier spricht eben der Augenzeuge. In den ersten Kapiteln der Apg dagegen sind die Situationen nicht so klar gezeichnet, die Angaben mehr summarisch und unbestimmt", *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, p. 116.

(676) WIKENHAUSER, *ob. cit.* p. 117.

los que se evalúa el precio de los libros de magia quemados en Efeso, Act. 19, 19, se han de entender en sentido aproximado, según lo indica la idea misma de cómputo y de evaluación expresada por el autor. Fuera de esos dos casos, difícilmente podrá probarse un sentido redondo o aproximado en números que S. Lucas señala como precisos.

No cree lo mismo Holzmeister: para él, esos números literariamente precisos no lo son en la pluma de S. Lucas, y juzga poder probar su opinión por el estudio comparativo de Act. 10, 3, y Act. 10, 30, donde *la hora nona* aparece, según él, equivalente a la expresión *hacia la hora nona*, y de Act. 20, 31, comparado con Act. 19, 10, donde de nuevo se dan, según él, tres años trascurridos en Efeso, como equivalentes a los dos antes citados en el mismo libro (677).

Por lo que hace a la equivalencia de Act. 10, 3: ὡσεὶ περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας, y Act. 10, 30: ἤμην τὴν ἐνάτην προσευχόμενος, advertiremos la diferencia que media entre una expresión y otra. La primera dice que el centurión Cornelio "vió claramente en visión, como a la hora nona del día, entrar en su casa al ángel de Dios", y la otra, que la misma aparición del ángel tuvo lugar, mientras Cornelio rezaba la hora nona, o hacía la plegaria de la hora nona. No existe ahí la correspondencia que se quiere establecer: una cosa es la hora justa del día a la que se le apareció el ángel, y en su indicación algo indeterminada: ὡσεὶ περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας, revela su objetividad histórica S. Lucas; y otra muy distinta, la hora litúrgica de la plegaria judía, que Cornelio pudo precisar con mayor exactitud y seguridad, sin indeterminación alguna, era la plegaria litúrgica de la hora nona.

Por otra parte, las dos afirmaciones de Act. 19, 10, y Act. 20, 31, son armonizables entre sí aun en sentido preciso y matemático de dos y tres años, respectivamente, sin acudir al sentido de números redondos o aproximados. Los presbíteros de Efeso le han visto trabajar a Pablo durante tres años, aunque el tercero no haya sido precisamente com-

(677) Holzmeister, *art. cit.* pp. 80-81.

pleto, como tampoco defendemos que los 40 días que convivió el Señor con sus discípulos fueran estrictamente completos, sin faltarles ni una hora, al defender su sentido preciso y matemático. Pablo, en efecto, ha hablado durante tres meses en la sinagoga de Efeso, Act. 19, 8: εἰσελθὼν δὲ εἰς τὴν συναγωγὴν ἐπαρρησιάζετο ἐπὶ μῆνας τρεῖς διαλεγόμενος καὶ πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Luego, ante la incredulidad de sus hermanos de raza, abandonando la sinagoga, ha disputado por dos años cada día en la escuela de un tal Tyrannos, Act. 19, 9-11: ὡς δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν κακολογοῦντες τὴν ὁδὸν ἐνώπιον τοῦ πλήθους, ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισεν τοὺς μαθητάς, καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράνου· τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο. Sumando todo el tiempo de su estancia en Efeso, bien pudo decir Pablo a los presbíteros de aquella iglesia, que le han visto trabajar entre ellos por un trienio, aunque éste no fuera completo, Act. 20, 31: μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην μετὰ δακρύων ([678]).

Si se quiere hablar ahí de número redondo aproximado, será, no respecto del año, sino del año completo compuesto de 365 días; después de todo, es una precisión relativa la que le falta y que ni Lucas ni los historiadores siquiera modernos suelen generalmente expresar.

Pero hay más; es tal vez probable el sentido literal del año completo en nuestro caso. Síguense, en efecto, después de los textos antes aducidos de Act. 19, 8, sobre los tres meses, y de Act. 19, 9-11, sobre los dos años de Pablo en Éfeso, diversas escenas como la de los judíos exorcistas, remedadores de los milagros del Apóstol, y la quema de libros de magia por valor de 50.000 denarios, Act. 19, 11-21. Y después de esto, Act. 19, 21: ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, es cuando se pro-

(678) Así interpreta el pasaje el mismo Harnack: "*II. Bestimmte Angaben von Jahren, Monaten und Tagen...* Act. 19, 8 Paulus lehrte bei seinem Aufenthalt in Ephesus drei Monate (ἐπὶ μῆνας τρεῖς) in der dortigen Synagoge, sodann 19, 10 lehrte er ebendort zwei Jahre (ἐπὶ ἔτη·δύο) in der Schule des Tyrannus. Beide Zeiträume zusammen werden 20, 31 als ein Zeitraum von drei Jahren (τριετίαν) bezeichnet", *Die Apostelgeschichte,* pp. 24-25.

pone Pablo dirigirse a Jerusalén, pasando antes por Macedonia y Acaya, y envía a dos de sus colaboradores, Timoteo y Erasto, por delante, quedando él aún por algún tiempo en Efeso, Act. 19, 22: ἀποστείλας δὲ εἰς τὴν Μακεδονίαν δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἔραστον, αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν. Y en ese intermedio de tiempo tiene lugar la revuelta provocada por Demetrio, el platero, y sus obreros a favor de Artemis en el teatro de Efeso, Act. 19, 23: ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τάραχος οὐκ ὀλίγος. Y después de serenada la tormenta, es cuando, por fin, parte el apóstol de Efeso camino de Macedonia, Act. 20, 1: μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι τὸν θόρυβον μεταπεμψάμενος ὁ Παῦλος τοὺς μαθητὰς καὶ παρακαλέσας, ἀσπασάμενος ἐξῆλθεν πορεύεσθαι εἰς Μακεδονίαν.

No sabemos, ni Lucas lo determina, el tiempo que trascurrió entre todos estos hechos, y si hay que sumarlo a los dos años y tres meses primeros antes citados, como cree probable Jacquier y lo da por cierto Wieseler (679); tal vez redondeó así el apóstol los dos años y tres meses primeros de su actividad en Efeso. En todo caso, sumando todo el tiempo de su estancia en aquella ciudad, fuera de tres años completos, fuera de tres incompletos, bien pudo hablar S. Pablo a los presbíteros de Efeso de su trienio en aquella ciudad.

La tercera objeción de Holzmeister al argumento general presentado desde el punto de vista literario en favor del sentido preciso matemático de Act. 1, 3, se funda en el carácter mismo del número 40, conocido ya como número redondo en el A. T. (680).

---

(679) "Wieseler *Chron. des Apost. Zeitalters*, pp. 52, 53, suppose que cette période de deux ans et trois mois finit au v. 20, car le v. 21 débute par ces mots: ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, lesquels décrivent ensuite divers événements qui ont bien pu occuper les neuf mois nécessaires pour parfaire le nombre de trois ans... Rien cependant n'empêche de prendre ce terme au sens littéral", JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, pp. 571, 617. Protesta, con todo, contra esa hipótesis Loisy: "Les *trois ans* sont une addition libre des trois mois et de deux ans qui mesuraient dans la source la durée du séjour à Ephèse (XIX, 8, 10), et il doit être fort imprudent d'y ajouter neuf mois que le rédacteur aurait comptés entre l'envoi de Timothée (XIX, 22) et le départ de Paul lui-même pour la Macedoine (XX, 1)", *Les Actes de Apôtres*, p. 778.

(680) Sodann sind c) Angaben des Lk-Evangelium von 7 oder 18 und

Hemos dicho arriba, cómo, sin negar la posibilidad del hecho en alguno o algunos casos del A. T., se imponen la reserva y cautela más exquisitas en la aplicación de ese principio, mientras no existan razones positivas que obliguen a separarse del sentido obvio de las palabras. Al tratarse del N. T., esa reserva y cautela no sólo deben ser mayores, sino que 1) parece debe negarse la posibilidad misma de una tal interpretación, por falta de fundamento, pues no pasan propiamente de dos—los 40 días de ayuno y los 40 días de apariciones—los casos en que ocurre el número 40, en fuerte contraste con el uso tan corriente del mismo en las páginas del A. T. Y dos casos, de sentido al parecer perfectamente preciso y matemático, no son como para infundir sospechas, y menos para dar base sólida a una tal suposición. 2) Ocurren igualmente los números próximos al 40, como los 38 años de enfermedad del paralítico, Lc. 3, 23; los 42 meses en los que será pisoteada la ciudad santa por los extranjeros, Apoc. 11, 2; los 42 meses que podrá hacer la bestia, Apoc. 13, 5; los 46 años que se viene restaurando el templo, Ioh. 2, 20; los 40 azotes, menos uno, sufridos cinco veces por S. Pablo, II Cor. 11, 24. 3) Añadamos que S. Lucas es el escritor menos semita del N. T. 4) Empleando otras tres veces el número 40, da a entender no sabe de ese sentido redondo aproximado: *más de 40 años* tenía el cojo de la Puerta Especiosa curado por S. Pedro, Act. 4, 22: ἐτῶν γάρ ἦν πλειόνων τεσσαράκοντα ὁ ἄνθρωπος ἐφ᾽ ὃν ἐγεγόνει τὸ σημεῖον τοῦτο. *Más de 40 hombres* eran los conjurados contra la vida de Pablo en Jerusalén, Act. 23, 13: ἦσαν δὲ πλείους τεσσαράκοντα οἱ ταύτην τὴν συνωμοσίαν ποιησάμενοι, y Act. 23, 21: ἐνεδρεύουσιν γάρ αὐτόν ἐξ αυτῶν ἄνδρες πλείους τεσσαράκοντα. 5) El contexto mismo, por fin, con la proximidad del día quincuagésimo de Pentecostés, en sentido perfectamente preciso y matemático, al principio del capítulo segundo, sugiere igual sentido preciso y matemático para el día cuadragésimo de la Ascensión en Act. 1, 3.

---

84 Jahren verschieden von unserer Zahl vierzig, die schon als Zehner und als häufig verwendete Bibelzahl sich als Ergebnis einer Abrundung ausgibt", HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 81.

Se objeta todavía que el término preciso de la Ascensión a los 40 días, o el día cuadragésimo, se cita por primera vez ya tarde en la antigua literatura cristiana, y que Tertuliano, S. Cipriano y el *Computus Paschalis* emplean las fórmulas vagas: *ad dies quadraginta, quadraginta ferme diebus* (681).

Si se limita la primera parte de la objeción a la forma ordinal del *día cuadragésimo*, es verdad que en la literatura cristiana no aparece hasta el Concilio de Elvira y el de Nicea en su doble forma, latina *quadragesima*, y griega τεσσαρακοστή. Pero no hay para qué insistir precisamente en esa forma ordinal del número. La forma cardinal, y en fórmula bien precisa, δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα, por espacio de 40 días, como en Act. 1, 3, aparece ya a principios del siglo II como una glosa de la recensión occidental del texto en Act. 10, 41; a fines del mismo siglo en Orígenes, para continuar más tarde en Eusebio y tantos otros.

Las fórmulas mismas de Tertuliano y de S. Cipriano, a fines del siglo II y principios del III, son, a nuestro juicio, perfectamente determinadas y nada vagas: es el uso corriente de la preposición *ad*, para indicar el límite del número, al que se extiende, tratándose, sobre todo, de verbos que indican acercamiento, duración, permanencia, y equivalen en el caso a *usque ad*, como apuntan expresamente los latinistas (682).

---

(681) "Was unseren Fall im besondern betrifft, so ist noch zu beachten, dass nach den obigen Ausführungen (S. 70-74) der genaue Termin der Himmelfahrt *am vierzigsten Tag* erst spät genannt wird. Tertullian, Cyprian und der Computus paschalis gebrauchen die vagen Formeln: *ad dies quadraginta, quadraginta ferme diebus*". HOLZMEISTER, *art. cit.* p. 81.

(682) Así, por ejemplo, Forcellini, entre otras muchas significaciones de la preposición *ad*, propone la siguiente, que hace a nuestro caso: "Cum oppositione tacita vel expressa limitem ipsius numeri designat, ad quem extenditur, Horat. 2. Ep. 2. 27. Catull. 48. 3... Cic. 12. Att. 46", *Totius Latinitatis Lexicon*, I, Patri (1858-1860) 70. Los ejemplos pudieran aún multiplicarse con la ayuda del *Thesaurus linguae latinae editus auctoritate et consilio Academiarum quinque germanicarum*, I, Leipzig (1900) 554-557. Nótense especialmente sus conclusiones respecto del uso dicho de la preposición *ad*: "I Temporis notio *usque ad* ex motus et distantiae significatione profecta est, quae cognatio maxime apparet in verbis accedendi, producendi etc. (cf. duro, permaneo sim.)... II dicitur *quo quid tempore fiat* (notio imprimis in formulis cum significatione *usque ad* arte coniuncta). *A cum temporis notionibus*...: *ad diem* (in formulis passim de termino usque ad quem vel quo): Plaut. vid. 90 quam ad redditurum te mihi dices diem...",

Ese sentido se impone aquí, tanto por la coincidencia de la fórmula griega contemporánea correspondiente δι᾽ ἡμερῶν τεσσαράκοντα de la recensión occidental y de Orígenes, como por el examen comparativo de las mismas dos fórmulas de Tertuliano: "cum discipulis quibusdam apud Galilaeum Iudaiae ad quadraginta dies egit", y de S. Cipriano: "conspicuus ad dies quadraginta remoratus est", que ilumina la primera, y por cierto en unas líneas que son casi una cita verbal de Tertuliano de parte de S. Cipriano. Lo mismo sugieren las fórmulas *quadragesimo die, per dies quadraginta, ad dies quadraginta, quadraginta diebus*, empleadas indistintamente por autores posteriores.

La única voz disonante en toda la tradición es la del *Computo Pascual*, lib. II: "Tertio vero die a mortuis resurrexit, die Dominica sextu Kalendas easdem, et conversatus cum Apostolis et discipulis quadraginta ferme diebus, circumfusa nube in caelo est receptus" (683).

Pero se trata de una autoridad bien débil: el autor es un africano anónimo, que escribe en la segunda mitad del siglo v, el año 455, cuando la fiesta litúrgica de la Ascensión a los 40 días de la Pascua estaba ya universalmente extendida. El texto que nos conserva el testimonio, por otra parte, es tan malo, que inspira seria desconfianza: "codex unde hoc desumpsi mendosissimus est, ex quo fit ut interdum nec sensus ipse scriptionis appareat", como anota en el prefacio su editor Baluze (684).

Añadamos, finalmente, que la interpretación del número 40 en sentido matemático se impone en la historia de la tradición primera. Ni siquiera se conoce el problema en los cuatro primeros siglos, ni existe duda alguna o vacilación sobre el sentido preciso o matemático de los 40 días. Y S. Efrén, haciéndose eco de esa tradición, nos dirá que toda otra fecha

---

Thesaurus linguae latinae, I, cols. 554-555 y 556. Obsérvese, con todo, que la preposición *ad* con los números admite también un sentido aproximado: "transfertur ad numeros, et significat circum, circiter", Forcellini, *Totius Latinitatis Lexikon*, I, p. 70.

(683) *Anonymi libellus de Computo Paschali*, II (PL, LIX, 553).

(684) *Baluzii Admonitio in libellos sequentes* (PL, LIX, 522).

posterior a la de los 40 días está fuera de la verdad del evangelio [685].

S. Crisóstomo mismo, al suscitar por primera vez indirectamente el problema, movido por la indicación literaria de la distancia del camino de sábado, dejará intactas sus antiguas afirmaciones de la Ascensión a los 40 días.

Añadamos, finalmente, que la fiesta litúrgica del jueves de la Ascensión—aparece ya a principios del siglo IV—ha florecido espontáneamente de la tradición unánime que le ha precedido, consagrando así el sentido histórico preciso y matemático de los 40 días.

XIII — CONCLUSIONES DE NUESTRO ESTUDIO

¿Qué conclusiones se desprenden de nuestro estudio en torno a la crítica textual, literaria e histórica para los relatos de la Ascensión en el N. T.?

La crítica textual a través del estudio de la doble recensión, así llamada, occidental y oriental del texto de S. Lucas, nos permite fijar estos puntos:

1) La autenticidad e integridad sustancial de los dos relatos de la Ascensión, Lc. 24, 44-53, y Act. 11, 1-14, están fuera de toda duda y vienen unánimemente atestiguadas, sin una voz discordante, por todos los códices y versiones en la historia del texto. Y hasta hemos podido recoger como una reliquia auténtica de la primera generación cristiana, tal vez de la pluma misma de S. Marcos, tal vez de Aristión o algún otro discípulo del Señor, cuya autoridad fuera universalmente reconocida en la Iglesia, y en todo caso de los mismos tiempos apostólicos, el relato del final de Mc. 16, 19.

2) La frase misma más descriptiva de la Ascensión corporal de Jesús en Lc. 24, 51: καὶ ἀνέφετο εἰς τὸν οὐρανόν, omitida por ℵ* D a b e ff l Aug (*Ep. ad Cath.* 10, 26) syr^{sin}, viene fuertemente atestiguada por B ℵ^{c} A C L X c f q r Tat

(685) Cf. Frederick C. CONYBEARE, *The Commentary of Ephrem on Acts*, BC, III, London (1926) 380.

Aug (*De cons. ev.* 3, 83; *Serm.* 242, 4) syr^{cur} pesch harcl Vg en la recensión oriental.

3) La crítica interna con el estudio de los detalles del relato mismo, comparado además con el relato de Act. 1, 4-14, y la alusión expresa a la Ascensión antes narrada al principio de Act. 1, 1-3, no autoriza otra interpretación que la de la Ascensión, aun en la recensión occidental.

4) La omisión de la frase, por otra parte, se explica bien por la contradicción aparente entre el primero y segundo relato respecto de los 40 días.

5) La omisión de ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, representada por Aug (*De cons. ev.* IV, 8; *Ep. ad Cath.* XI, 27; *Cont. Fel.* 1, 4) Ps.-Vig (*Cont. Varim.* I, 31; III, 71) gig tol, no puede calificarse simplemente de recensión occidental dentro de la historia del texto; y tiene contra sí B ℵ A C D E 81 antioq entre los códices griegos; d e perp lux entre los de la antigua latina; todos los de la Vg, además de las versiones pesch harcl $harcl^{mg}$, entre las siríacas, y sah boh, entre las coptas. La omisión es, pues, de procedencia, al parecer, exclusivamente latina, y viene representada, sobre todo, en Africa y en España.

6) El texto primitivo está representado por el tipo primero o la recensión oriental, con B ℵ A C 81antioq e p Vg boh harcl pesch. De ese texto se derivó, dentro del carácter y tendencias explanatorias de la recensión occidental, el tipo segundo representado en D d sah $harcl^{mg}$, con su adición καὶ ἐκάλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον, como una paráfrasis de ἐντειλάμενος, y su transposición de ἀνελήμφθη del fin al principio de la frase. Con el intento de evitar la contradicción aparente entre una Ascensión la tarde primera de la Pascua, Lc. 24, 50-53, y a los 40 días, Act. 1, 3, debió de suprimir ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, algún revisor latino, dando así entrada al *tipo III*, representado por gig tol Aug Ps.-Vigil. Por lo demás, esa supresión del ἀνελήμφθη está descartada por todos los criterios internos del texto.

La crítica literaria nos ha llevado, por su parte, a los siguientes resultados:

1) El vocabulario de Act. 1, 1-14, coincide con el del

autor del tercer evangelio y de los Hechos; en efecto, 35 de las 50 palabras de la perícopa, es decir, justamente el 70 %, llevan el sello del léxico propio de S. Lucas.

2) El estilo y la construcción conservan aún mayores analogías y delatan todas las características del estilo de S. Lucas: un análisis minucioso de la perícopa nos revela de manera sorprendente, en cuanto cabe esperar de tales pruebas, la mano literaria de S. Lucas.

3) El estudio comparativo de la lista de los Apóstoles en Act. 1, 13-14, con las otras tres listas de los sinópticos, Mt. 10, 2-4; Mc. 3, 16-19; Lc. 6, 14-16, nos muestra sus múltiples afinidades y estrecho parentesco, como era de esperar, por otra parte, precisamente con la de S. Lucas.

4) Son más estrechas aún estas analogías en los paralelismos que surgen abundantes en los dos relatos: a) la orden de no moverse de la ciudad hasta la venida del Espíritu Santo, Act. 1, 4. 8 = Lc. 24, 49; b) así esperaban el cumplimiento de la promesa del Padre, oída de labios de Cristo, Act. 1, 4 = Lc. 24, 48; c) darán testimonio a Cristo pregonando su doctrina y su obra por todas las naciones, empezando por Jerusalén, Act. 1, 8 = Lc. 24, 47-49; d) la vida de oración y recogimiento que inician a su regreso en espera del Espíritu Santo, Act. 1, 14 = Lc. 24, 53; e) los Apóstoles, testigos de Cristo, es idea central en la composición de todo el libro de los Hechos.

5) El proemio-transición de Act. 1, 1-3, punto de ataque principal para los defensores de la interpolación, es un caso de ἀνανέωσις, y no de προέκθεσις, como han pretendido Jackson y Lake, ni ofrece irregularidad especial alguna dentro de los métodos literarios de la historiografía griega en la época helenística.

6) De los tres tipos de proemios-transiciones conocidos en la literatura griega: a) el que marca los límites que separan los diversos libros de una obra mediante un doble sumario, el del libro o libros precedentes y del siguiente, tipo el más corriente, cultivado por Polibio, Diodoro, Flavio Josefo, Filón, Artemidoro y Eusebio de Cesarea; b) el que pasa de un libro a otro mediante un solo sumario del libro o libros que preceden, y no del que sigue, tipo cinco veces adoptado

en los discutidos proemios de la *Anábasis* de Jenofonte; dos veces en las *Antigüedades Judías*, de Flavio Josefo, y seis, por fin, en la *Historia* de Herodiano; c) el que pasa igualmente de un libro a otro mediante un sumario único, no ya del libro o libros que preceden, sino del que sigue, tipo cultivado preferentemente por Apiano y una vez también por Eusebio de Cesarea: el proemio-transición de S. Lucas en Act. 1, 1-3, pertenece al tipo II°. El propósito mismo de volver al principio del segundo libro sobre el tema final del primero le desaconsejaba el uso, cierto más corriente, y, si se quiere, también más acabado, del Ier tipo.

La crítica histórica, por fin, nos permite formular estas conclusiones:

1) Que la tradición primera apostólica, y en especial la catequesis de Pedro y Pablo, alude con frecuencia al misterio; que de las múltiples fórmulas empleadas para expresarlo, se pueden señalar tres en el primero, hasta seis en el segundo, claramente descriptivas de la Ascensión corporal de Jesús a los cielos, y dos de ellas, además, las mismas que emplea S. Lucas en su segundo relato de los Hechos.

2) Que de los cuatro evangelistas, dos, probablemente tres, nos hablan del misterio: S. Lucas, en un doble relato detallado, Lc. 24, 44-53; Act. 1, 1-14; S. Juan, en dos palabras del Señor, cuyo recuerdo en la pluma del cuarto evangelista no tiene explicación sino en el caso de haberse cumplido la Ascensión en ellas anunciada, Ioh. 6, 62; 20, 17; S. Marcos nos dejó tal vez el relato final de su evangelio, Mc. 16, 14-20. Y aun en el caso contrario, se explica fácilmente su silencio, así como el de Mateo, dados los métodos literarios empleados universalmente por los evangelistas, y en especial por ellos dos, al llegar al punto decisivo de la Resurrección de Cristo.

3) El estudio comparativo del doble relato de Lc. 24, 44-53, y Act. 1, 1-14, a través de los paralelismos y variantes de idea y de expresión, que presenta el triple cuadro bien definido: a) del diálogo que precede, Lc. 24, 44-50 = Act. 1, 4-9; b) de la escena misma de la Ascensión, Lc. 24, 50-52 = Act. 1, 9-12; c) y de la vuelta alegre a Jerusalén, para encerrarse en el cenáculo, Lc. 24, 53 = Act. 1, 12-14, nos hace ver que el

segundo relato de S. Lucas no es más que una simple variación generalmente más desarrollada del primero.

4) Ni el marco del cuadro en que está trazado el diálogo de Jesús con sus discípulos, ni el diálogo mismo, ni, por fin, la localización del misterio justifican la hipótesis de un relato divergente, llegado a conocimiento del autor en una segunda fase evolutiva de la tradición, después de la composición de la primera parte de su obra histórica. En particular, la fórmula de Lc. 24, 50: ἕως πρὸς Βηθανίαν, no pone el término del camino precisamente en Betania, sino en aquel punto del Olivete, donde se toma el camino para ir a ella, y se armoniza fácilmente con la indicación de Act. 1, 12, que pone la Ascensión sobre el Olivete.

5) El período mismo de los 40 días, diferencia la más acusada entre esos relatos por la crítica, si no explícitamente, sí implícitamente está contenido en Act. 10, 41; 13, 31, en I Cor. 15, 5-9, y en los relatos de la Resurrección de Mt., Mc. y Ioh. Por otra parte, el estudio de la fórmula literaria: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς, dentro de los métodos literarios de los evangelistas, y especialmente de S. Lucas, nos permite entrever en Lc. 24, 44, la yuxtaposición de hechos separados entre sí por el espacio de 40 días.

6) La antigua literatura cristiana hace eco a esa misma tradición en términos explícitos y formales desde principios del siglo II con la glosa de la recensión occidental al texto de Act. 10, 41, con Tertuliano, Orígenes, S. Cipriano, el canon XLIII del concilio de Elvira, Lactancio, el canon V del concilio de Nicea, Eusebio de Cesarea, S. Efrén, las fórmulas de Sirmio y de Nike, S. Epifanio, Filastrio, Gaudencio, S. Jerónimo, la *Peregrinatio Aetheriae*, S. Gregorio de Nisa, S. Juan Crisóstomo, las *Constituciones Apostólicas*, las *Cartas interpoladas de S. Ignacio*, Commodiano y S. Agustín. Por fin, la fiesta litúrgica de la Ascensión aparece ya, y no como nuevamente introducida, desde principios del siglo IV: anteriormente sólo se habla de la fiesta del período total de Pentecostés o de los 50 días, durante los cuales se celebran las apariciones del resucitado, la Ascensión y la venida del Espíritu Santo.

7) Junto a una tradición históricamente tan sólida, poco dicen las especulaciones gnósticas de Valentinianos y Ofitas, interesados en prolongar ese período por 18 meses, o, como se lee en una glosa gnóstica de la *Ascensión de Isaías*, por 545 días, o hasta por 12 años, como en la *Pistis Sophia.* El sentido es más problemático en el pasaje de la *Epistula Barnabae*, y en el peor de los casos sería una mala interpretación de los métodos literarios usados en su primer relato por S. Lucas, colocando la Ascensión el domingo mismo de la Pascua, como lo hace también, al parecer, la *Epistula Apostolorum.* Algunos textos más oscuros de Eusebio y de S. Jerónimo quedan iluminados por otros más terminantes de los mismos dentro de la tradición explícita de los 40 días.

8) Por fin, el sentido del número 40 está lejos de ser mítico en Act. 1, 3: aun en el A. T., ese número es perfectamente histórico, aunque alguna vez redondo o aproximado; en el N. T., donde propiamente no ocurre más que dos veces, del ayuno de Jesús y de las apariciones del Resucitado, tratándose de días, y aun tratándose de años, sólo cuatro, pertenecientes todos, como hemos visto, a la historia antigua de Israel, su sentido histórico está todavía mucho más fuera de toda duda. Ese sentido histórico del número 40 nos parece preciso y matemático en nuestro caso, dado el método de las indicaciones cronológicas en S. Lucas, y en particular, dado el uso que hace del número, según lo interpretó la tradición histórica y lo consagró, por fin, la fiesta litúrgica de la Ascensión en jueves a los 40 días.

Y ¿qué conclusiones se desprenden a su vez de nuestro estudio, respecto de las dos grandes corrientes que se definían en el cuadro histórico de las negaciones en torno a la Ascensión? Se desprende, primeramente, que la teoría de la interpolación, tanto en Lc. 24, 51, y Act. 1, 2, como, sobre todo, respecto del relato principal en Act. 1, 3-14, es científicamente insostenible: ni el estudio del texto ni el de la composición literaria permiten, en sana crítica, defender esa teoría. Cae igualmente por su base la teoría del mito fundada en la doble fase evolutiva de la tradición, recogida aquí en su doble relato por S. Lucas. Las diferencias y contradicciones

en las que se ha querido apoyar el triple estadio evolutivo de la tradición, están muy lejos de probarse. Además, ¿cómo explicar para los principios del sexto decenio, y dentro del espacio de cuatro o cinco años, una doble evolución de la leyenda en la pluma de S. Lucas?

Harnack, que en un arranque de sinceridad histórica supo fijar el año 62 de nuestra era para la composición del libro de los Hechos, y, por lo tanto, también del segundo relato en cuestión, llegando a ser por ese lado en la historia el debelador más encarnizado de la teoría del mito tardío, puesto por Strauss y otros críticos en nuestra página de la Ascensión, se echa, con todo, en brazos de la leyenda, y de una leyenda fundada en una tradición tercera. La postura de Harnack no pudo ser más comprometida; después de todo, Strauss había hecho, al menos, verosímil su teoría del mito, poniéndolo en la segunda o tercera generación cristiana. Pero crearlo, como lo crea Harnack, para los principios del sexto decenio, es algo que se pasa de lo verosímil. Cuando Lucas visitaba—dice—la ciudad de Jerusalén al fin del tercer viaje apostólico, el año 58, en compañía de Pablo, corría la versión primera auténtica, conservada en I Cor. 15, 3-9; los fieles nada sabían de la Ascensión del Señor, ni Lucas oyó nada referente a ella de labios de testigos inmediatos; luego, en menos de cuatro años, para el 62, se sucedieron, todavía en vida de los Apóstoles, nada menos que dos leyendas en una doble fase consecutiva de la tradición. Y Lucas, el evangelista "historiador", se prestó inocentemente a ese juego, instrumento ciego en manos de la tradición, y la doble leyenda quedó sucesivamente trasladada al escrito en Lc. 24, 44-53, y Act. 1, 1-14.

Notó ya Schürer, al hacer la crítica de la teoría de Harnack, la imposibilidad de una doble evolución parecida, y pasando de una tradición mejor a otra peor en un hombre como Lucas, que oyó en otro tiempo, sin embargo, de labios de su maestro Pablo la versión auténtica de las cosas (686). Difí-

(686) "Über die Himmelfahrtsgeschichte c. I urteilt H. sehr kritisch. Er unterscheidet in der Bildung der Legende drei Stadien (S. 126 ff.). Lukas vertritt im Ev. bereits die zweite, in der Apgesch. die dritte Schicht. In

cilmente se explicaban las leyendas de la Ascensión, como reconoce Harnack, en la hipótesis de sus orígenes y de su redacción por Lucas antes de la destrucción de Jerusalén (687): no se arredró aun así ante la dificultad de sus afirmaciones, y anunciando una revolución dentro de la crítica, aseguró que los estudios sobre la historia de la formación de las tradiciones habían de ser modificados, aunque no considerablemente cambiados. Después de todo, no cabía formular reglas generales sobre el tiempo que requieren para brotar las leyendas ni sobre la rapidez que pueden alcanzar en su desarrollo (688); a fin de cuentas, las vigas carcomidas de un edificio no se tornan mejores ni más resistentes con probar que son mucho más antiguas de lo que hasta entonces se creía (689). Sólo que, invirtiendo los términos, las vigas nuevas no suelen estar carcomidas y tienen resistencia para sostener la construcción, y ese es nuestro caso, tratándose de documentos históricos primitivos del quinto y sexto decenio, que no han podido sufrir las influencias de la leyenda y, por lo mismo, resisten igualmente ante la verdad y la crítica.

Tienen su razón de ser, sin embargo, en la mentalidad racionalista moderna soluciones tan desesperadas: Harnack se encontraba ante un dilema doloroso, una vez fijada para el año 62 p. Ch. la fecha de la composición del libro de los Hechos. Si el relato de la Ascensión en Act. 1, 1-14, ha salido de

---

dem Ev. weiss er auch von einer Himmelfahrt... Lukas, der einst das Ursprüngliche noch von Paulus gehört hat, hat also zunächst eine primäre Tradition für eine sekundäre hingegeben und dann diese für eine tertiäre. Einen solchen zweimaligen Fortschritt zum Schlechteren kann ich bei einem Manne, der einst aus Pauli Mund noch das Ursprüngliche und Authentische gehört hat, nicht für möglich halten", SCHÜRER, *Theologische Literaturzeitung*, XXXIII (1908) 174.

(687) "Erklären sich die Legenden... über die Himmelfahrt unter der Voraussetzung ihres Ursprungs vor der Zerstörung Jerusalems schwer", HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, p. 217.

(688) "Muss die dargebotene Lösung wie eine Revolution innerhalb der Kritik wirken, so ist es doch nur eine Revolution der Chronologie. Die Untersuchungen über die Bildungsgeschichte der Tradition werden zwar auch durch sie etwas modifiziert, aber doch nicht erheblich betroffen", HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, p. 65.

(689) "Schadhafte Balken eines Gebäudes werden durch den Nachweis, dass sie bedeutend älter sind, als man bischer annahm, nicht besser und tragfähiger!", *ibid.* p. 65.

la pluma de S. Lucas para esa fecha, y no había razón, según Harnack, para dudar de ello, no cabe otra disyuntiva: o admitir el hecho sobrenatural y milagroso, narrado en esta página, o rechazar desde un principio su carácter histórico, refugiándose para ello en las nuevas leyes improvisadas para la formación y desarrollo de las leyendas. Como para el escritor racionalista es un axioma la imposibilidad del orden sobrenatural y milagroso, la solución estaba impuesta ([690]).

No es, ciertamente, la fe de los Apóstoles ni la de la primera generación cristiana, aquella que, salvándola de los ataques de Porfirio, exaltaba S. Agustín en el primer decenio del siglo V con aquella su manera, tan íntima, como ungida:

> Habéis escuchado lo que hace poco sonó en nuestros oídos de las páginas del Evangelio: *Levantadas las manos, los bendijo: y sucedió que, mientras los bendecía, se separó de ellos y fué elevándose al cielo.* ¿Quién iba elevándose al cielo? El Señor Cristo. Y ¿quién era el Señor Cristo? El Señor Jesús. Y ¿qué se levantaba de la tierra al cielo sino lo que se había tomado de la tierra? Es decir, aquella carne, aquel cuerpo, hablando del cual dice a los discípulos: *Palpad y ved, que el espíritu no tiene huesos ni carnes, como veis que yo los tengo.* Creámoslo, hermanos; y si con dificultad resolvemos las objeciones de los filósofos, tengamos por cierto y sin dificultad, de parte de nuestra fe, lo que se mostró en el Señor. Griten ellos, nosotros creámoslo: *illi garriant, nos credamus* ([691]).

La crítica textual, la crítica literaria y la crítica histórica en torno a los relatos de la Ascensión en el N. T., nos autorizan para fundir nuestras voces con las de veinte siglos de generaciones cristianas en esa fe y tradición apostólicas:

CREO EN JESUCRISTO, QUE SUBIÓ A LOS CIELOS
Y ESTÁ SENTADO A LA DIESTRA DE DIOS

---

(690) La postura de Harnack en su teoría es tan poco decorosa, que al aceptarla como probable en nuestros días H. Windisch, ha puesto la condición de corregir la fecha de la composición de Actus, retrasándola por lo menos al año 70. *The Case against the Tradition.* BC, II, p. 340. Aun así, difícilmente se explicaría la formación de esa leyenda y su incorporación al texto en el espacio de 12 años respecto del primer relato; aparte de que la armonía entre los dos relatos, y la ausencia de toda rectificación al principio del segundo, y la seriedad misma del discípulo de Pablo, descartan la posibilidad de esa hipótesis

(691) *De resurrectione corporum contra gentiles*, PL. XXXVIII, 114.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES

ÍNDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL DE LA OBRA

TOMO PRIMERO

PARTE SEGUNDA

La crítica literaria en torno al relato principal de la Ascensión

Act. I, 1-14

TOMO SEGUNDO

PARTE TERCERA

La crítica histórica en torno al doble relato de S. Lucas

Lc. XXIV, 44-53, Act. I, 1-14